

**La libertad humana
en Viktor Emil Frankl
Diálogo con el pensamiento de San Agustín**

**Director:
Dr. Salvador Antuñano Alea**

**Doctorando:
D. Alejandro Leal Quiñones**

**Madrid, 12 de junio de 2015
Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús
Universidad Francisco de Vitoria**

*A esa mujer de sonrisa inspiradora,
mi esposa, Ruth.*

*A mis padres que me siguen tratando
como a un niño, porque me quieren incondi-
cionalmente.*

*A mis hijos, Fernando Miguel y M^a
Sofía, a los que amo y siempre amaré.*

*A mi familia en Cristo, que con sus
oraciones y acciones me han dado fuerzas en
los peores momentos y alegría en los mejores.*

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas a las que debo agradecer: su colaboración, su tiempo, sus ánimos. Y soy consciente de que en unos pocos párrafos no es posible agradecer lo suficiente, ni mencionar, a todos los que de un modo u otro han contribuido en estos años a que esta tarea sea posible. Tanto a los que cite como a los que no mencione expresamente, agradezco de corazón su ayuda.

En primer lugar, doy gracias a mi director, Salvador Antuñano Alea, sin cuyas orientaciones, paciente reflexión y consejo no habría sido posible esta tesis. En gran medida gracias a su persistencia y ánimo ha sido posible concluirla.

Gracias a la Universidad Francisco de Vitoria por permitirme dedicar horas de mi carga lectiva a la investigación. Especialmente a Jose Manuel García Ramos que ha procurado que sea posible y ha seguido con interés su desarrollo.

A los compañeros de formación humanística (Susana Miró, Fernando Viñado y tantos otros) que con sus consejos y estímulos han contribuido a la mejora de la tesis.

A los logoterapeutas, especialmente al equipo de la AESLO — M^a Ángeles, Ana, Luis, y al programa de formación sistemática en logoterapia y todos sus profesores— que tanto han aportado con sus enseñanzas. Y a José Benigno Freire, Alexander Batthyány y Franz Vesely, que vía email han resuelto dudas y me han orientado.

A los compañeros de enfermería, psicología y fisioterapia, que han sufrido mi ausencia en innumerables ocasiones porque «estaba de tesis» y la han suplido con buen ánimo.

Al equipo de biblioteca, especialmente a Rosa y Marina, sin cuya eficiente labor no habría sido posible acceder a gran parte de la bibliografía.

A mi amigo Francisco José Fernández, gracias al cual conocí la existencia de esta universidad.

A los familiares —Ángel, Chari, Francisco y Alejandra— que por su cercanía afectiva y geográfica han podido ayudarme cuando lo he necesitado. Y a todos los amigos: Manolo, Vicente, Carlos, Claudio, Goyo, Manuel, Jesús, Jinmy, David, Juan... y a sus esposas, que desde hace años infundís ánimo cuando veis que paso el verano encerrado con la tesis y os ofrecéis a quedaros con los pequeños para que pueda concentrarme.

A mi amigo Jaime Cidoncha, que un día se sentó a mi lado y me dijo: «Vamos a planificar los últimos meses de trabajo».

Y termino agradeciendo a los que más debo, sin los que nunca habría llegado siquiera a plantearme la carrera docente y sin los que en gran medida sería quien soy:

A mis padres, Francisco y Águeda, que son mis primeros fans incondicionales y confían, más que yo mismo, en mí. Gracias por inculcarme el amor a la verdad y la fidelidad en el amor.

A mi esposa, esa preciosa luchadora que nada más conocerme tuvo que compartirme con la tesis. Gracias por sonreír cuando las cosas van bien y cuando van mal, en la salud y en la enfermedad. Gracias por decidir compartir conmigo el resto de tu vida.

A mi familia en Cristo. Especialmente al Rvdo. P. Miguel de Bernabé, cuyas enseñanzas y ejemplo me han acercado a entender qué es una «relación personal con Cristo». Y con él a Manolo, Julia, Jaime, Puri, Juan Antonio, Modesta..., amigos y matrimonios ejemplares que tanto me han ayudado.

Por último gracias a Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, «Sentido Último» de mi vida.

ÍNDICE

ABREVIATURAS.....	17
I.- INTRODUCCIÓN.....	23
1) Planteamiento del problema: La cuestión de la libertad en la psicología como punto de partida hacia un concepto integral de libertad.....	23
1.1 Contexto histórico-psicológico.....	28
1.2 El concepto de libertad en Viktor Emil Frankl y el estudio de una posible complementariedad con el mismo en concepto en San Agustín.....	29
1.3 ¿Por qué la Libertad?	
Justificación de la elección y presentación de hipótesis.....	35
2) Metodología y estructura de la tesis.....	39
2.1 Metodología.....	39
2.1.1 Proyecto de tesis.....	40
2.1.2 Recolección de información por fuentes primarias y lectura.....	40
2.1.3 Análisis de los datos obtenidos.....	43
2.1.4 Instrumentos intelectuales para el contraste con fuentes secundarias..	44
2.1.5 Estudio de los materiales.....	46
2.1.6 Estudio de las interpretaciones.....	47
2.1.7 Composición de la tesis.....	50
2.2 Estructura.....	51
3) Viktor Emil Frankl: Semblanza e influencias.....	53
3.1 Semblanza.....	53
3.2 Influencias.....	66
3.2.1 Principales influencias psicológicas.....	66
3.2.1.1 Sigmund Freud (1856-1939).....	66
3.2.1.2 Alfred Adler (1870-1937).....	68
3.2.1.3 Carl Gustav Jung (1875-1961).....	70
3.2.1.4 Rudolf Allers (1883-1963).....	71
3.2.1.5 Oswald Schwarz (1883-1949).....	74
3.2.2 Otras influencias psicológicas.....	75
3.2.3 Principales influencias filosóficas.....	77
3.2.3.1 Max Scheler (1874-1928).....	77
3.2.3.2 Sören Kierkegaard (1813-1855).....	80
3.2.3.3 Ludwig Binswanger (1881-1966).....	81
3.2.4 Otras influencias filosóficas.....	83
3.2.5 Influencias literarias.....	94

3.2.6 Influencias religiosas.....	95
3.2.6.1 Judaísmo.....	95
3.2.6.2 Cristianismo y catolicismo.....	95
II.-ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE LIBERTAD EN VIKTOR E. FRANKL Y DE SU DESARROLLO A TRAVÉS DE SUS OBRAS.....	99
1) <i>Ärztliche Seelsorge</i> (1946).....	100
1.1 Contra el «psicologismo».....	101
1.2 Libertad condicionada.....	106
1.2.1 Libertad, psicoanálisis y existencialismo.....	108
1.2.2 Crítica al principio del placer.....	110
1.2.3 Libertad y sociología.....	112
1.2.4 Libertad y tipología.....	113
1.2.5 Libertad y Providencia.....	115
1.2.6 Libertad y destino.....	118
1.2.7 Libertad y psicosis.....	124
1.2.8 Libertad y el «punto de apoyo en el sentido».....	127
1.3 Libertad, responsabilidad, suicidio y neurosis.....	129
1.3.1 Libertad y responsabilidad.....	129
1.3.2 Libertad, responsabilidad y suicidio.....	133
1.3.3 Libertad y neurosis.....	135
1.4 Síntesis.....	141
2) <i>Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager/</i> <i>Man's Search for Meaning</i> (1946).....	144
2.1 Siempre es posible la libertad: libertad condicionada.....	146
2.2 Libertad interior.....	149
2.2.1 Dignidad personal.....	151
2.2.2 Conciencia de individualidad.....	153
2.2.3 Alcance del desarrollo de la dimensión espiritual o noética.....	154
2.3 Logoterapia, autotrascendencia y responsabilidad.....	157
2.4 Síntesis.....	162
3) <i>Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit</i> (1947).....	165
3.1 Libertad, responsabilidad y destino.....	165
3.2 Capaces de lo peor y de lo mejor.....	168
3.3 Síntesis.....	169
4) <i>Die psychotherapie in der praxis</i> (1947).....	170
4.1 Acerca de la dialéctica entre destino y libertad.....	172
4.2 Síntesis.....	172

5) <i>Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion</i> (1948).....	173
5.1 Inconsciente espiritual frente al inconsciente instintivo.....	173
5.2 Instinto, conciencia y libertad.....	176
5.3 El sentido de la libertad.....	183
5.4 La responsabilidad y la religión.....	186
5.4.1 El «ante quién» de la responsabilidad.....	186
5.4.2 Características de la religiosidad.....	188
5.5 Síntesis.....	189
6) <i>Der Leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie..</i>	191
6.1 <i>Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen</i> (1949).....	191
6.1.1 Reduccionismos y metafísica defensiva.....	194
6.1.2 Autonomía en la dependencia.....	196
6.1.3 La voluntad libre.....	210
6.1.4 Personalidad, carácter y libertad.....	214
6.1.5 Pandeterminismo.....	219
6.1.6 Análisis existencial: autodeterminación.....	223
6.1.7 Incitación a una revisión de la espiritualidad y la libertad, desde la investigación clínica.....	225
6.2 <i>Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee</i> (1950).....	226
6.2.1 El psicologismo.....	229
6.2.2 Sociologismo.....	231
6.2.3 Dilema sobre la percepción de libertad y la existencia de libertad....	236
6.2.4 El carácter y las decisiones inconscientes o irreflexivas.....	237
6.2.5 Sufrimiento y libertad.....	241
6.3 Síntesis.....	245
7) <i>Logos und Existenz</i> (1951).....	248
8) <i>Theorie und Therapie der Neurosen</i> (1956).....	249
8.1 «El espíritu no enferma» a estudio.....	257
8.2 Angustia y culpabilidad <i>versus</i> libertad y responsabilidad.....	259
8.3 Síntesis.....	261
9) <i>Das Menschenbild der Seelenheilkunde</i> (1959).....	262
9.1 Psicopatía anancástica, neurosis y libertad.....	264
9.2 Libertad creadora, vivencial y de actitud.....	266
9.3 Libertad de la voluntad.....	267
9.4 Libertad y responsabilidad.....	273
9.5 Síntesis.....	276
10) <i>Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy</i> (1967).....	277

10.1 Libertad y humor.....	280
10.2 Rol, desarrollo de potencialidades y libertad.....	281
10.3 Síntesis.....	282
11) <i>The will to meaning. Foundations and applications of Logotherapy (1969)</i>	283
12) <i>Psychotherapie für den Alltag (1971)</i>	284
12.1 Frente a las filosofías deterministas.....	284
12.2 De nuevo libre y responsable.....	288
12.3 Herencia y medio.....	291
12.4 La masa y el dirigente.....	294
12.5 Crítica a la «falta de voluntad».....	298
12.6 Alma versus cerebro.....	299
12.7 Epílogo.....	301
12.8 Síntesis.....	303
13) <i>Der Wille zum Sinn (1972)</i>	304
13.1 La voluntad de sentido.....	304
13.1.1 Del uso torcido de la libertad.....	306
13.1.2 No se trata de dar sentido.....	307
13.1.3 Caminos para encontrar el sentido.....	309
13.2 Tiempo y responsabilidad.....	310
13.3 ¿Es analizable la existencia?: Análisis existencial del homo religiosus....	312
13.4 Logos y existencia.....	313
13.5 Síntesis.....	314
14) <i>Das Leiden am sinnlosen Leben (1977)</i>	315
14.1 Libertad, conformismo y totalitarismo.....	316
14.2 Psicoterapias condicionantes.....	318
14.3 Deformación del término libertad con fines comerciales.....	319
14.4 Relación entre frustración existencial y delincuencia.....	320
14.5 La hipertrofia del vacío existencial incrementa las neurosis sexuales.....	321
14.6 Síntesis.....	322
15) <i>The unheard cry for meaning. Psychotherapy and Humanism (1978)</i>	323
15.1 Dimensión psicológica, cuando la enfermedad condiciona.....	326
15.2 Dimensión biológica: condicionados por los genes.....	327
15.3 Manipulación.....	329
15.4 Síntesis.....	331
16) <i>Im Anfang war der Sinn (1982)</i>	332
17) <i>Logotherapie und Existenzanalyse (1987)</i>	333
17.1 Análisis existencial y libertad.....	337
17.2 La libertad como nueva herramienta terapéutica.....	339

17.3 Frankl, libertad y «necesidad providencial».....	342
17.4 Logoterapia y educación.....	343
17.5 Nihilismo.....	344
17.6 Religión y transcendencia.....	345
17.7 La verdad antes que la libertad.....	346
17.8 Síntesis.....	347
18) <i>Man's Search for Ultimate Meaning</i> (1997).....	350
18.1 La libertad es lo propio del ser humano.....	351
18.2 Libertad y responsabilidad.....	354
18.3 Efectos de la mentalidad reduccionista.....	357
18.3.1 Reduccionismo y vacío existencial.....	358
18.3.2 Reduccionismos psicoanalíticos.....	359
18.3.3 Frente a causas, razones. Crítica al conductismo.....	361
18.4 Decisiones verdaderamente auténticas.....	363
18.5 Religión y libertad.....	364
18.6 Libertad como fundamento de la Logoterapia.....	367
18.7 Síntesis.....	368
19) <i>Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch</i> (2005).....	370
20) <i>The Feeling of Meaninglessness</i> (2010).....	373
21) Artículos y otras obras menores.....	374
21.1 <i>Synchronisation in Birkenwald</i> (1946).....	374
21.2 <i>La psicoterapia y la dignidad de la existencia</i> (1991).....	375
21.3 <i>Frühe Schriften: 1923-1942</i> (2005).....	375
III.- RESULTADOS, DISCUSIÓN, CONCLUSIÓN Y PROSPECTIVA.....	377
1) El concepto de libertad en la obra de Viktor E. Frankl.....	377
1.1 «Libertad de»: libertad frente a condicionamientos.....	378
1.2 «Libertad para».....	379
1.3 Libertad y sentido.....	380
1.4 Inconsciente espiritual.....	381
1.5 El sentido como punto de apoyo.....	385
1.6 Actividad volitiva del alma es libre.....	386
1.7 Neurosis y terapias.....	387
1.8 Libertad y suicidio.....	387
1.9 Actos reflejos.....	388
1.10 Uso torcido de la libertad.....	388
1.11 Humor y libertad: intención paradójica.....	388
1.12 Autotrascendencia.....	389

1.13 Autodistanciamiento.....	390
1.14 Libertad religión y ciencia.....	391
1.15 Libertad y destino.....	391
1.16 Libertad y verdad.....	391
1.17 Individualidad y libertad.....	392
1.18 Libertad y Providencia.....	392
1.19 Libertad y vida después de la muerte.....	393
1.20 El «ultrasentido».....	393
2) Síntesis y discusión del concepto de libertad en Viktor E. Frankl.....	395
2.1 Qué es la libertad.....	395
2.2 Qué no es la libertad.....	400
2.3 Características/ rasgos.....	401
2.4 Libertad y destino	404
2.5 Libertad y Providencia	405
3) Aproximación a la noción agustiniana de libertad como base para el estudio de una complementariedad.....	407
3.1 La voluntad libre: propiedades.....	414
3.1.1 La espontaneidad.....	415
3.1.2 El dominio.....	416
3.1.3 La racionalización.....	419
3.2 Relaciones de la libertad	421
3.2.1 La Presciencia y libertad	422
3.2.2 Libertad y Dios.....	426
3.2.2.1 Libertad y conocimiento de Dios.....	426
3.2.2.2 Explicación bíblica del conflicto entre el libre albedrío y la libertad.....	435
3.2.3 La libertad y el deber	445
3.2.4 Honores y libertad	446
3.2.5 El sentido de la libertad	447
3.3 Conclusiones.....	450
4) Diálogo entre el concepto frankliano de libertad y el de San Agustín.....	453
4.1 Coincidencias en el concepto de libertad.....	453
4.1.1 Libertad implícita en la actividad volitiva.....	454
4.1.2 Libre frente a los instintos.....	455
4.1.3 Libertad interna.....	455
4.1.4 Libertad interna/ dignidad.....	456
4.1.5 Libertad y responsabilidad.....	456
4.1.6 Oposición «instinto ético»/«instinto vital».....	456

4.1.7 Respuestas automatizadas o actos reflejos.....	457
4.1.8 La libertad frente a las neurosis y el pecado.....	457
4.1.9 Suicidio.....	458
4.1.10 La verdad libera.....	458
4.1.11 Autodistanciamiento y <i>curvatio in seipsum</i>	459
4.1.12 Religión y ciencia compatibles.....	459
4.1.13 Sentido /Felicidad.....	459
4.2 Aportaciones al concepto de libertad desde el pensamiento de San Agustín.....	460
4.2.1 Conocimiento de Dios y libertad.....	460
4.2.2 Amor como camino hacia el sentido último.....	460
4.2.3 El pecado original como condicionante de la libertad.....	461
4.2.4 La gracia como ayuda imprescindible para ser libres.....	461
4.2.5 Libertad en la vida después de la muerte.....	463
4.2.6 Libertad y Providencia.....	464
5) Conclusiones y prospectivas.....	467
5.1 Conclusiones.....	467
5.2 Prospectivas.....	476
IV.- BIBLIOGRAFÍA.....	479
1) Obras de Viktor Emil Frankl.....	479
1.1 Bibliografía citada.....	479
1.2 Bibliografía consultada.....	483
1.2.1 Artículos de Viktor Emil Frankl.....	483
1.2.3 Colaboraciones u obras compartidas por Viktor Emil Frankl.....	506
2) Bibliografía sobre Viktor Emil Frankl y la logoterapia.....	507
2.1 Bibliografía citada.....	507
2.2 Bibliografía consultada.....	509
3) Internet sobre Viktor Emil Frankl y la logoterapia.....	514
3.1 Direcciones web citada.....	514
3.2 Direcciones web consultada.....	515
4) Bibliografía de San Agustín.....	519
4.1 Bibliografía citada.....	519
4.2 Bibliografía consultada.....	521
5) Bibliografía complementaria de San Agustín.....	523
5.1 Bibliografía citada.....	523
5.2 Bibliografía consultada.....	524
6) Bibliografía complementaria general.....	527

6.1 Bibliografía citada.....	527
6.2 Bibliografía consultada.....	529
V.- ANEXOS.....	535
Anexo 1: Relación entre conferencias y libros publicados por Frankl.....	535
1.1 Tabla de Felipe Miramontes.....	535
1.2 Tabla correspondiente al libro titulado <i>The Feeling of Meaninglessness</i>	554
Anexo 2: Casos clínicos y citas de gran extensión.....	557
Anexo 2.1 Citas de San Agustín.....	557
Anexo 2.2 Casos clínicos y citas de Viktor E. Frankl.....	562
Anexo 3: Coincidencias literales entre distintas obras de V. E. Frankl.....	591
Anexo 4: Disertaciones y tesis doctorales sobre Viktor E. Frankl y/o la logoterapia	594

Abreviaturas

Obras de Viktor Emil Frankl: las obras, tanto en versión original como sus traducciones siguen un orden alfabético, a continuación y entre paréntesis aparecen las distintas versiones de cada título.

- Ä. S. *Ärztliche Seelsorge (Psicoanálisis y Existencialismo: Ps. y Ex.).*
- A. V. E. *Ante el Vacío Existencial (Das Leiden am Sinnlosen Leben: D. L. S. L.).*
- B. D. y S. V. *Búsqueda de Dios y Sentido de la Vida (Gottsuche und Sinnfrage: G. & S.).*
- D. L. M. *Der Leidende Mensch (El Hombre Doliente: D. L. M.).*
- D. L. S. L. *Das Leiden am Sinnlosen Leben (Ante el Vacío Existencial: A. V. E.).*
- D. M. S. *Das Menschenbild der Seelenheilkunde (La Idea Psicológica del Hombre: I. Ps. H.).*
- D. P. P. *Die Psychotherapie in der Praxis (La Psicoterapia en la Práctica Médica: P. P. M.).*
- D.U. G. *Der Unbewusste Gott (La Presencia Ignorada de Dios: P. I. D.).*
- D. W. S. *Der Wille zum Sinn (La Voluntad de Sentido: L. V. S.).*
- E. J. *Escritos de Juventud. 1923-1942 (Frühe Schriften. 1923-1942: F. S.).*
- E. P. E. K. *Ein Psychologe Erlebt das Konzentrationslager (Man's Search for Meaning: M.S.M.; El Hombre en Busca de sentido: H. B. S.).*
- E. & P. Z. *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit.*

- F. A. L. *Fundamentos y Aplicaciones de la Logoterapia.*
- F. S. *Frühe Schriften. 1923-1942 (Escritos de Juventud. 1923-1942: E. J.).*
- G. & S. *Gottsuche und Sinnfrage (Búsqueda de Dios y Sentido de la Vida: B. D. y S. V.).*
- H. B. S. *El Hombre en Busca de sentido (Ein Psychologe Erlebt das Konzentrationslager: E. P. E. K./ Man's Search for Meaning: M.S.M.).*
- H. B. S. U. *El Hombre en Busca del Sentido Último (Man's Search for Ultimate Meaning: M. S. U. M.).*
- H. D. *El Hombre Doliente (Der Leidende Mensch: D. L. M.).*
- I. Ps. H. *La Idea Psicológica del Hombre (Das Menschenbild der Seelenheikunde: D. M. S.).*
- L. E. *Logotherapie und Existenzanalyse (Logoterapia y Análisis Existencial: L. y A. E.).*
- L. V. S. *La Voluntad de Sentido (Der Wille zum Sinn: D. W. S.).*
- L. y A. E. *Logoterapia y Análisis Existencial (Logotherapie und Existenzanalyse: L. E.).*
- M.S.M. *Man's Search for Meaning (El Hombre en Busca de sentido: H. B. S./ Ein Psychologe Erlebt das Konzentrationslager: E. P. E. K.).*
- M. S. U. M. *Man's Search for Ultimate Meaning (El Hombre en Busca del Sentido Último: H. B. S. U.).*
- P. A. T. *La Psicoterapia al Alcance de Todos (Psychotherapie für den Alltag: P. f. d. A.).*
- P. f. d. A. *Psychotherapie für den Alltag (La Psicoterapia al Alcance de Todos: P. A. T.).*

<i>P. I. D.</i>	<i>La Presencia Ignorada de Dios (Der Unbewusste Gott: D.U. G.).</i>
<i>P. P. M.</i>	<i>La Psicoterapia en la Práctica Médica (Die Psychotherapie in der Praxis: D. P. P.).</i>
<i>Ps. y Ex.</i>	<i>Psicoanálisis y Existencialismo (Ärztliche Seelsorge: Ä. S.).</i>
<i>Ps. y H.</i>	<i>Psicoterapia y Humanismo (The Unheard Cry for Meaning: T. U. C. M.).</i>
<i>P. y E.</i>	<i>Psicoterapia y Existencialismo (Psychotherapy and Existentialism: P. & E.).</i>
<i>P. & E.</i>	<i>Psychotherapy and Existentialism (Psicoterapia y Existencialismo: P. y E.).</i>
<i>Th. Th. N.</i>	<i>Theorie und Therapie der Neurosen (Teoría y Terapia de las Neurosis: T. T. N.).</i>
<i>T. T. N.</i>	<i>Teoría y Terapia de las Neurosis (Theorie und Therapie der Neurosen: Th. Th. N.).</i>
<i>T. U. C. M.</i>	<i>The Unheard Cry for Meaning (Psicoterapia y Humanismo: Ps. y H.).</i>
<i>W. M.</i>	<i>The Will to Meaning.</i>

Obras de San Agustín:

<i>C. A.</i>	<i>Contra Académicos</i>
<i>C. S. I.</i>	<i>Contra Secundam Iuliani Responsionem Imperfectum Opus</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessionum</i>
<i>D. A. E. O.</i>	<i>De Anima et eius Origine</i>
<i>D. B. V.</i>	<i>De Beata Vita</i>
<i>D. C. D.</i>	<i>De Civitate Dei</i>
<i>D. C. R.</i>	<i>De Catechizandis Rudibus</i>
<i>D. D.</i>	<i>De Dialectica</i>
<i>D. D. A.</i>	<i>De Duabus Animabus</i>
<i>D. D. C.</i>	<i>De Doctrina Christiana</i>
<i>D. D. Q.</i>	<i>De Diversis Quaestionibus LXXXIII</i>
<i>D. G. A. L.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>
<i>D. G. C. M.</i>	<i>De Genesi contra Manicheos</i>
<i>D. I. A.</i>	<i>De Immortalitate Animae</i>
<i>D. L. A.</i>	<i>De Libero Arbitrio</i>
<i>D. M.</i>	<i>De Magistro</i>
<i>D. M. E. C.</i>	<i>De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manicheorum</i>
<i>D. M. E. N.</i>	<i>De Mendacio</i>

<i>D. N. C.</i>	<i>De Nuptiis et Concupiscentia</i>
<i>D. O.</i>	<i>De Ordine</i>
<i>D. Q. A.</i>	<i>De Quantitate Animae</i>
<i>D. T.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>D. P. I. H.</i>	<i>De Perfectione Iustitiae Hominis</i>
<i>D. V. R.</i>	<i>De Vera Religione</i>
<i>E. I. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>I. Ep. J. P.</i>	<i>In Epistolam Ioannis ad Parthos</i>
<i>I. J. E.</i>	<i>In Johannis Evangelium</i>
<i>Retrac.</i>	<i>Retractationum</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquia</i>

I.- Introducción

1) Planteamiento del problema: La cuestión de la libertad en la psicología como punto de partida hacia un concepto integral de libertad.

Dentro de la psicología, se puede considerar la cuestión de la libertad en debate abierto. Al menos desde su nacimiento como ciencia independiente en el siglo XX. Más aún, ante las pruebas presentadas en las últimas décadas, en neurociencia y psicología, sobre la importancia de la predisposición genética y la influencia del entorno en nuestras acciones, podemos decir que este debate se ha intensificado. Sin duda es de suma importancia plantearse si es posible la libertad humana. Y si hablamos dentro del ámbito de la psicología, también habría que preguntar qué postura debe tomar un psicólogo ante esta cuestión.

Estas preguntas son anteriores a la psicología moderna, pues la filosofía lleva muchos siglos intentando discernir el misterio de la libertad. Pero podría parecer que los mencionados avances en ciencias psico-biológicas ayudarían a aclarar si el ser humano actúa de forma condicionada o no. Esto unido a la evidente influencia que el determinismo ha ejercido y ejerce en los pensadores de los últimos siglos, hace que consideremos de gran interés estudiar el acontecimiento de libertad en el ser humano, especialmente en la psicología, disciplina que como es sabido tiene por objeto de conocimiento la mente humana (tanto en sus procesos y estructuras, como en sus manifestaciones externas). Dentro de ella se han dado corrientes como el conductismo (que nos plantea que estamos condicionados por los estímulos recibidos) o el psicoanálisis (que considera al hombre condicionado por la acción del inconsciente). Ambos tienen en común la pretensión de explicar al hombre como el resultado de ciertos mecanismos psicológicos, basándose o dando lugar, por lo tanto, a antropologías reduccionistas; o más específicamente, reduccionismos deterministas.

Sin embargo, también dentro de la psicología nos encontramos con la logoterapia de Viktor Emil Frankl. Este autor defiende la posibilidad de libertad en el ser humano. Y a las teorías reduccionistas, mencionadas anteriormente y tan frecuentes

en el campo de la psicología, las denominó psicologismos. Uno de los objetivos que Frankl se propone a lo largo de su obra, como podrá comprobarse en el capítulo II de la presente tesis, consistirá en someter a crítica tales reduccionismos. Este autor también amplía esta tarea crítica a los campos de la sociología y la biología. Y los denomina sociologismo y biologicismo respectivamente. Ejemplos de biologicismos los encontramos en Edward O. Wilson¹ o Daniel Dennett². Estos autores defienden que nuestra conducta está determinada por los genes o por la evolución. Mientras que otros científicos, también de reconocido prestigio, como Richard C. Lewontin³, Steven Rose y Leon J. Kamin, rechazan esta idea⁴. Y muestran a la comunidad científica que la cuestión sobre la libertad y el determinismo es, al menos, una cuestión conflictiva y actual.

Nuestro objetivo inicial fue plantear la cuestión sobre la libertad y profundizar en dicho concepto partiendo del campo de la psicología. Pero deberíamos tener en cuenta lo que decía Viktor Emil Frankl en 1977:

[...] denn wenn irgendwo, dann gilt beim heutigen Stand psychotherapeutischen Wissens und Könnens die Variation eines Wortes, die lauten würde: Quot capita tot systemata. Mit anderen Worten, es würde etwas Uferloses sein, wollte

¹ «Underprescription does not mean that culture has been freed from the genes». “[...] ethical philosophers intuit the deontological canons of morality by consulting the emotive centers of their own hypothalamic-limbic system. [...] Only by interpreting the activity of the emotive centers as a biological adaptation can the meaning of the canons be deciphered». WILSON, E. O. *Sociobiology. The new synthesis*. Belknap Harvard, Massachusetts, 2002, pp. 559 y 563.

² DENNETT, D. C., *Freedom evolves*. Viking Penguin, New York, 2003. Donde niega la dimensión espiritual del hombre y el concepto de libertad que emana de esta dimensión, defendiendo una «libertad positiva» como fruto de la evolución. De fondo el argumento es el habitual de: «lo que no puede conocerse con las ciencias positivas no existe». En realidad se refiere más bien a una ilusión de libertad debida a la gran cantidad de conexiones neurales que crean ámbitos de posibilidades ciegas, que hacen creer al sujeto que puede elegir entre una dirección u otra. En definitiva, una explicación confusa y que no deja de ser una hipótesis con grandes dificultades para ser demostrada. Intenta conciliar determinismo genético con libertad llegando a afirmaciones contradictorias como la que aparece en una entrevista publicada en un periódico digital: «el determinismo no está reñido con el libre albedrío. Son compatibles. Estamos determinados, pero al mismo tiempo somos libres. La genética y todo cuanto interviene en nuestras decisiones nos determinan, pero no deciden por nosotros». AMIGUET, LL. «La patria y la religión son estupendas si no te las crees». *lavanguardia.com*, 19 de abril 2014, <http://www.lavanguardia.com/lacontra/20121011/5435287523_1/la-contra-daniel-dennett.html>.

³ LEWOTIN, R. C., *Biology as ideology. The doctrine of DNA*. Harper Perennial, New York, 1993.

⁴ LEWOTIN, R. C., ROSE, E., KAMIN, L. J., *Not in our genes. Biology, ideology, and human nature*. Pantheon Books, New York, 1985.

ich auch nur über die wichtigsten der gängigen psychotherapeutischen Systeme referieren, wobei ich davon absehe, [...]»⁵.

Y parece que llevaba razón, si consideramos que desde entonces hasta hoy, se han multiplicado las escuelas de psicología, (pues siguen apareciendo nuevas corrientes y derivaciones de las que surgieron en el siglo XX). A esto se debe añadir la pretensión de evitar reduccionismos, con la intención alcanzar una visión interdisciplinar, mediante una síntesis de saberes (es decir, utilizar la psicología como punto de partida, para luego profundizar y complementar las conclusiones con el estudio realizado desde otros campos). Con todo ello nos encontramos con un objetivo que terminó convirtiéndose en una empresa de mayor envergadura: profundizar en el concepto de libertad hasta alcanzar una definición integral. Es fácil concluir que dicha empresa escapa a la dimensión de una tesis doctoral y es más propia, al menos, de una línea de investigación. Por este motivo, finalmente, decidimos acotar convenientemente el objetivo. La alternativa que decidimos fue escoger a un autor perteneciente a un paradigma, estudiar sus conclusiones, y probar la posibilidad de compatibilidad de ellas con las de un autor de otro paradigma. De este modo, si se confirmase la complementariedad entre distintos autores (especialmente desde distintos paradigmas), podríamos abrir a prospectivas el estudio interdisciplinar deseado inicialmente. Y, en consecuencia, la presente tesis pasaría a convertirse en el comienzo de un ambicioso proyecto: la integración de saberes con respecto a una cuestión tan propia del hombre como es la libertad. Para ello, y como primer paso, debíamos seleccionar un pensador perteneciente, preferiblemente, a nuestro principal campo de estudio: la psicología.

Entre las corrientes psicológicas que más impacto han tenido en el siglo XX, hemos buscado una que reúna tres condiciones esenciales para este estudio: la prime-

⁵ FRANKL, V. E., *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991, p. 37. «Al estado actual de los conocimientos y medios terapéuticos se le puede aplicar, mejor que a ningún otro campo, una variante de la vieja sentencia, que sonaría así: *Quot capita tot systemata*. Dicho de otra forma, sería empresa inabarcable pretender analizar aquí siquiera los más importantes sistemas psicoterapéuticos hoy en circulación». Versión castellana de Marciano Villanueva: FRANKL, V. E., *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*. Herder, Barcelona, 2003, p. 39. En adelante citaremos esta obra como «D. S. L. S.» seguida del número de página y entre paréntesis la página de la versión castellana aquí indicada.

ra es que dicha corriente se haya detenido a considerar el concepto de libertad; la segunda, que haya entrado en diálogo con otras escuelas relevantes de la psicología (a ser posible de criterios contrarios con respecto al concepto a estudio); y por último que su representante sea un autor acreditado internacionalmente en su campo.

El fundador de la logoterapia, Viktor Emil Frankl, no sólo ha estudiado el problema de la libertad, sino que lo ha hecho analizando también la postura de los principales fundadores de corrientes psicológicas. Además es un autor reconocido dentro de esta disciplina. Por ello le hemos escogido para nuestro análisis. Frankl realiza su estudio con especial conocimiento de causa, pues además de haber sido un autor que ha realzado la importancia y la posibilidad de la libertad, durante un tiempo fue discípulo de algunas de las principales corrientes psicológicas deterministas⁶.

Con estas condiciones consideramos la obra de Frankl como suficientemente adecuada. Pues Frankl reconoce gran importancia a la libertad, y se dedica, en gran medida, a su consideración y análisis. A esto hay que añadir que cuando hace referencia a la libertad no suele limitarse a su acepción desde la psicología, sino que va más allá y la estudia desde lo que él denomina metaclínica⁷. Junto a una acepción propia de la libertad, en su obra, encontramos una crítica constructiva a los enfoques de las principales escuelas de psicología del siglo XX. Por esto, podría decirse de él que sienta las bases del concepto de libertad en psicología para las escuelas del siglo XXI.

Pero, como ya se ha indicado, hemos considerado oportuno complementar el concepto que hallemos de la libertad, en este caso en la metaclínica de Frankl, con otro paradigma diferente. Pensamos un autor que proviniese de la antropología, la filosofía o la teología, pues entendemos que estas pueden aportar mucha luz, y ayudar en la búsqueda de la verdad. A la hora de decidir el paradigma, y más concretamente

⁶ Como son el psicoanálisis (determinismo del inconsciente) o la psicología de Adler (determinismo de la «lucha de poder»).

⁷ Según Benigno Freire, dentro de Frankl «se entiende metaclínica aquella orientación del médico que, por encima del acto estrictamente clínico, pretende una comprensión y visión del hombre entero y del hombre completo» FREIRE, J. B. *Acerca del hombre en Viktor Frankl*, Herder, Barcelona, 2002.

el autor, desde el que estudiar la complementariedad con el concepto en Viktor Emil Frankl, tuvimos en cuenta que fuese un autor en quien se distinguiese, especialmente, un interés en el estudio de la libertad. Con estas condiciones seleccionamos a San Agustín⁸, ya que este autor es sin duda de obligada referencia en el pensamiento occidental (donde se enmarca también la vida y obra de Frankl), como bien dice J. Ferrater Mora: «La mayor parte de las cuestiones acerca de la libertad humana en sentido cristiano fueron debatidas y dilucidadas por San Agustín»⁹.

San Agustín, al igual que Viktor Frankl, parte con frecuencia de sus experiencias vitales o de situaciones cotidianas para analizar las propiedades e implicaciones de la libertad. Por otro lado, en el doctor de Hipona se puede apreciar un pensador integrador, que trata tanto la psicología humana como la filosofía y la teología, presentando una valiosa síntesis de saberes. Si bien el concepto de libertad en San Agustín puede ser considerado problemático, debido a que según qué obras parece que pudiese más énfasis en la importancia de la gracia o del libre albedrío en las decisiones del hombre, tras un detenido estudio de su obra en conjunto, pueden resolverse las aparentes contradicciones. Aunque existe una obra que se dedica a analizar la conexión entre San Agustín y Viktor E. Frankl¹⁰, que encuentra puntos de conexión y semejanzas entre el pensamiento de Frankl y el Santo¹¹, el objeto de nuestra tesis no es confirmar o negar el acierto de Milano en las influencias que Frankl pueda haber recibido. Sino más bien estudiar la posible complementariedad entre las aportaciones

⁸ Con intención de, en futuras investigaciones, estudiar aportaciones de otros autores que continúen enriqueciendo el concepto de libertad en Viktor Frankl.

⁹ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, 1ª edición revisada, aumentada y actualizada. Ariel Referencia, 1994, p. 2141. A partir de ahora: «FERRATER, 1994».

¹⁰ MILANO, J. J. F., *El «corazón» de Agustín en Viktor Frankl. Aproximación al «eje espiritual» y a la «interioridad»*, Grupo Editorial Lumen, Buenos Aires - México, 2007 (1ª ed.). En adelante «MILANO, 2007».

¹¹ Y que Alfred Längle cuenta que mientras Frankl estuvo en Theresienstadt leyó a San Agustín «Frankl me contó que por aquel entonces se había ocupado especialmente de la filosofía escolástica de Tomás de Aquino, de San Agustín y de Immanuel Kant» LÄNGLE, A., *Viktor Frankl. Una biografía*, Herder, 2ª ed. 2000, p. 82. Versión castellana de Macarena González de la obra: LÄNGLE, A., *Viktor Frankl. Ein Porträt*, Piper Verlag GmbH, Múnich 1998. A partir de ahora: «LÄNGLE 2000».

También el propio Längle dice de Frankl: «Frankl siente y habla en consonancia con el espíritu de San Agustín y añade una cita de Franz Werfel: “La sed demuestra la existencia de agua”» LÄNGLE 2000, p. 171.

de Frankl y las que puedan proceder de la teología agustiniana. Importa más, en este sentido, la verdad que pueda encontrarse en sus presupuestos, que la época en la que fueron escritos o las relaciones entre ambos autores. Por esto nos ha parecido oportuno leer y analizar la obra de Viktor E. Frankl y posteriormente comenzar a complementar la idea de libertad con aportes de aspectos en los que este autor no haya entrado. Para ello, partimos del análisis de la obra del fundador de la logoterapia, para luego pasar a estudiar qué aspectos del pensamiento agustiniano son coincidentes y en cuales aportan un valor añadido por proceder de un campo en el que no se adentra Viktor Frankl pero sí el Obispo de Hipona.

1.1 Contexto histórico-psicológico

Si hay un autor, dentro de la psicología del siglo XX, que se ha preocupado por el problema del determinismo versus libertad, y lo ha analizado en profundidad y con valentía, ese ha sido precisamente Viktor E. Frankl. En su obra encontramos una constante preocupación por profundizar en el sentido de la libertad para el hombre¹². Además de criticar el psicologismo en general, nos descubre cómo los pensadores «psicologistas», de un modo u otro, niegan la posibilidad de ser auténticamente libres. Un claro ejemplo lo encontraremos en *El hombre doliente*, cuando dice sobre el Psicoanálisis:

Jede Polemik gegen die Psychoanalyse wird jedoch dadurch erschwert, daß sich die Psychoanalyse hinter ihrem eigenen Psychologismus verschanzt - indem sie etwa erklärt, wem die Psychoanalyse nicht einleuchte, wer sie nicht einsehe, der habe eben Widerstände, der habe sich eben keiner Lehranalyse unterzogen. So einfach dürfte es sich die Psychoanalyse aber nicht machen. Vor allem deshalb nicht, weil sie damit, daß sie ihren Wissenschaft Widerstände vorhält oder nachsagt, sich des Anspruchs begibt, als Wissenschaft qualifiziert zu werden. Denn sobald und solange die Evidenz ihrer Thesen an irgendeine affektive

¹² A lo largo de toda su obra podemos leer referencias a la libertad, sólo un par de ejemplos. En: FRANKL, V. E., *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2005 (que a partir de ahora citaremos como «E. P. E. K.»), dedica un capítulo a la libertad interior, y si leemos *Psychotherapie für den Laien*, podremos encontrar un capítulo dedicado al fatalismo, contraponiéndolo a la libertad.

Bedingung oder an irgendwelche emotionalen Voraussetzungen gebunden ist, gibt sie selber zu, daß es an ihre Rationalität schlecht bestellt ist. Wissenschaft ist allemal rational fundiert, aber nicht emotional; im Emotionalen gründet ein Glauben, aber nicht das Wissen¹³.

Además de la crítica a los psicologismos, Viktor Frankl, dedicará parte de su atención a los reduccionismos sociológicos y biológicos. Por tanto nuestro estudio también abarcará a estos reduccionismos y a la influencia que tienen en la idea de libertad humana.

1.2 El concepto de libertad en Viktor Emil Frankl y el estudio de una posible complementariedad con el mismo en concepto en San Agustín

El concepto de libertad es de tanta dificultad como importancia para la persona. Aunque aparentemente la mayoría estemos de acuerdo en lo que significa, puede recibir diferentes significaciones en función de en qué sentido y a quién se aplique. En los escritos de Viktor E. Frankl suele aparecer con la acepción de capacidad de elección¹⁴. Será algo más complejo cuando comencemos a estudiar el concepto en San Agustín, en el que podremos descubrir notables diferencias según épocas y contextos, de modo que se aprecia un claro desarrollo.

La libertad es una cuestión tan grave que no se puede considerar moderna o anticuada. Su estudio no requiere tampoco de tecnologías que en una época determina-

¹³ FRANKL, V. E., *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Verlag Hans Huber, Berna, 2005, p. 181. «La dificultad que presenta siempre toda polémica contra el psicoanálisis es que éste se parapeta detrás de su propio psicologismo, declarando, por ejemplo, que la oposición al psicoanálisis obedece a resistencias del sujeto o a que éste no se ha sometido al análisis didáctico. Esta cómoda respuesta no explica nada. Sobre todo porque de ese modo el psicoanálisis renuncia a su pretensión de ser considerado como ciencia. En efecto, cuando la evidencia de sus tesis aparece ligada a una condición afectiva o a cualquier presupuesto emocional, su racionalidad deja algo que desear. La ciencia tiene una base racional y no emocional; en lo emocional se funda la fe, más no el saber». Versión castellana de Diorki: FRANKL, V. E., *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Herder, Barcelona, 2009, p. 227. En adelante citaremos esta obra como «D. L. M.» seguida del número de página y entre paréntesis la página de la versión castellana aquí indicada.

¹⁴ Con las importantes matizaciones de «libertad de» y «libertad para» que veremos a continuación.

da no se dispusiesen, sino que depende del talento probado del pensador, talento que ciertamente encontramos tanto en el fundador de la logoterapia como en el Santo. Creemos que es posible esta complementariedad entre los dos autores escogidos por dos motivos: el primero es que cada uno de ellos aporta el estudio de distintas caras de una realidad poliédrica como es la libertad, mientras Frankl aporta su actualización y aplicación al campo psicoterapéutico de la libertad, San Agustín aporta la solidez del pensamiento filosófico-teológico; y el segundo que ambos comparten la misma preocupación por desarrollar una antropología que explique qué es el hombre, cómo funciona, qué fines tiene, y sobre todo lo que nos afecta directamente, el misterio de la libertad en el hombre.

Podemos decir que vamos a analizar el concepto de libertad de Viktor Emil Frankl, que encontramos en su metaclínica, dentro de una antropología que huye de los reduccionismos, y que por lo tanto, aceptaría un enriquecimiento desde otros campos del saber.

En el estudio del concepto de libertad en Frankl, nos encontraremos con la distinción entre libertad «de» y libertad «para».

Con «libertad de» nos mostrará que, aunque existan algunos condicionamientos a los que no podemos escapar, podemos tomar decisiones frente a ellos, podemos adoptar actitudes libres: «Denn in jedem Falle behält der Mensch die Freiheit und Möglichkeit, sich für oder gegen den Einfluß der Umgebung zu entscheiden»¹⁵. Es

¹⁵ FRANKL, V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Deuticke, Wien, 2005, p. 151. «El hombre conserva, en todo caso y por difíciles que las condiciones sean, la libertad y la posibilidad de optar por o contra la influencia del medio en que vive». Versión castellana de J. M. Carlos Silva: FRANKL, V. E., *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de cultura económica, México- Buenos Aires, 2012, p. 154. Cuando citemos esta obra utilizaremos tanto la versión original «FRANKL, V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Deuticke, Wien, 1948» por ser una reimpresión de la primera edición, como la versión «FRANKL, V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Deuticke, Wien, 2005». Lo hemos hecho así debido al propósito de recurrir en lo posible a primeras versiones y a la necesidad de complementar con la edición revisada. Para las traducciones hemos utilizado la versión castellana de J. M. Carlos Silva: FRANKL, V. E., *Psicoanálisis y existencialismo*. Fondo de cultura económica. México- Buenos Aires, 2012, que es decimocuarta reimpresión de la segunda edición española (1978) y que por ser una versión revisada es completa y sirve para la traducción de ambos originales en alemán. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como: «Ä. S.1948» ó «Ä. S.2005» según se trate, seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

decir, Frankl acepta que estamos limitados física, intelectual, psicológicamente, etc., y que al mismo tiempo somos libres. Su postura podría resumirse en la aceptación de una libertad condicionada¹⁶.

Al hablar de «libertad para», Frankl nos quiere decir que la libertad siempre tiene una finalidad. Se es libre para realizar algo, para cumplir un deber, como él diría, la libertad lleva a la responsabilidad¹⁷. Finalmente, tras deducir que el sentido de la libertad es la responsabilidad, deja planteado el «ante quién» de esta responsabilidad; de esto trata, sobre todo, en *Der unbewusste Gott*¹⁸. En esta obra argumenta que no tendría sentido dar cuentas de nuestros actos sólo ante nosotros mismos. Que no tiene sentido que sea del propio individuo de donde procede el «deber». Y señala que debería existir algo trascendente «ante quien» responder.

En resumen, Frankl establece dos modos de contemplar la libertad (libertad «de» y libertad «para») y una consecuencia: libertad/ responsabilidad, ¿ante quién?

Por otra parte, podríamos decir que, en sus primeras obras, San Agustín mantendrá una clara influencia clásica, concretamente estoica, según la cual la libertad significa «autarquía», es decir, no estar sujeto ni depender de nada:

Ergo, inquam, miserum esse omnem qui egeat, dubitat nemo: nec nos terrent quaedam sapientium corpori necessaria. Non enim eis eget ipse animus, in quo posita est vita beata. Ipse enim perfectus est; nullus autem perfectus aliquo eget: et quod videtur corpori necessarium sumet, si adfuerit; si non adfuerit, non eum istarum rerum franget inopia. Omnis namque sapiens fortis est; nullus autem fortis aliquid metuit. Non igitur metuit sapiens aut mortem corporis, aut dolores, quibus pellendis vel vitandis vel differendis sunt necessaria illa, quorum ei potest contingere inopia¹⁹.

¹⁶ Como queda reflejada, por ejemplo, en Ä. S. 2005, p. 130 (119).

¹⁷ Como veremos en Ä. S. 2005, pp. 130-131 (120).

¹⁸ FRANKL, V. E., *Der unbewusste Gott. Psychoterapie und Theologie*. Kösel Verlag, München, 1988.

¹⁹ SAN AGUSTÍN, *De Beata Vita* I, 4, 25. A partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura: «D. B. V.». «Nadie pone en duda que es infeliz el que está necesitado, sin que nos amedrenten aquí algunas necesidades corporales de los sabios, pues el alma, sujeto de la vida feliz, está libre de ellas. El ánimo es perfecto, y no le falta nada. Lo que le parece necesario para el cuerpo, lo toma si lo tiene a mano, y si le falta, no sufre quebranto alguno por ello. Porque todo sabio es fuerte, y ningún fuerte

Al leer sus obras podemos comprender que nunca tuvo una idea completamente reduccionista de la felicidad como libertad de necesidades. Un poco más adelante, en la misma obra citada, se refiere al hombre feliz y sabio como a aquel que posee a Dios.

Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam (I Cor. I, 24): et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est: quod omnibus nobis iam ante placuit, cum hoc convivium ingressi sumus²⁰.

Por otro lado, como veremos en obras posteriores, llegará a desarrollar un concepto de la libertad mucho más completo y complejo. Sin embargo, en sus primeros tiempos no se había liberado totalmente de esta concepción autárquica de la libertad. En otras obras²¹, parece identificar libertad con capacidad de elección al utilizar el término en un contexto histórico-político, aspecto en el que no nos detendremos ya que se escapa a nuestro objetivo. Es especialmente en *De Libero Arbitrio*²² cuando distingue claramente entre libre albedrío y libertad. Allí refiere el libre albedrío a la capacidad para elegir entre varias alternativas, y lo distingue de la auténtica libertad, que entiende como capacidad para escoger lo mejor. De modo que según él, un ser no racional, puede escoger entre dos caminos, tener libre albedrío. Pero sólo un ser auténticamente racional puede escoger el camino que más le conviene, después de haberlos estudiado, y para esta segunda acepción, reserva el término libertad²³. Por

cede al temor. No teme, pues, el sabio ni la muerte corporal ni los dolores para cuyo remedio, supresión o aplazamiento son menester todas aquellas cosas cuya falta le puede afectar». Versión castellana del P. Victorino Capánaga: *De la vida feliz*. I, IV, 25. FAE y BAC, <<http://www.augustinus.it/spagnolo/felicita/felicita.htm>>. 12/02/2014. En adelante, para las obras de San Agustín haremos referencia a la obra original y la versión traducida en la primera cita que aparezca de cada obra, en las citas siguientes sólo indicaremos la versión original en forma abreviada.

²⁰ D. B. V. I, 4, 34. «Mas ¿cuál ha de ser la sabiduría digna de este nombre sino la de Dios? Por divina autoridad sabemos que el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios; y ciertamente es Dios el Hijo de Dios. Posee, pues, a Dios el hombre feliz, según estamos de acuerdo todos desde el primer día de este banquete».

²¹ Por ejemplo, *De Civitate Dei*.

²² *De Libero Arbitrio*. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. III. BAC, Madrid, 2009 (edición bilingüe). Versión castellana del P. E. Seijas: *Del libre albedrío*.

²³ Capdevilla puntualiza que esta libertad necesita de la gracia: «La libertad, en cambio, es la posibilidad de hacer el bien sin trabas. El hombre la perdió por el pecado y nos la devuelve Jesucristo [...] la naturaleza humana necesita la gracia [...]». V. M. CAPDEVILLA MONTANER, *Liberación y divini-*

eso, San Agustín, nos dice que somos libres cuando elegimos bien, dado que nadie quiere el mal para sí mismo o el mal en sí mismo. Esto hace que si elegimos mal, es decir, no elegimos la opción mejor posible, es porque de algún modo estamos condicionados (instintos, vicios, ignorancia, etc.), y estos condicionamientos afectan a nuestra capacidad de elección, e impiden que podamos escoger la que sería la mejor opción. Por tanto, si una persona realiza una elección distinta de la que haría en caso de no estar condicionado, podemos decir que no es auténticamente libre. Tras esta importante distinción, en sus obras de madurez, considera finalmente la libertad necesariamente en relación con la Verdad y el Bien con mayúsculas, de modo que cuanto más cerca de ella se esté (de Dios) mayor será la libertad y cuanto más lejos de ella menor será²⁴.

Entre las posturas de los dos autores encontramos puntos de clara conexión, sobre todo cuando se refieren a los posibles condicionantes de la libertad. Si bien esta coincidencia se da, sobre todo, entre Frankl y el San Agustín de los primeros tiempos²⁵. Así Frankl nos habla de la libertad condicionada por nuestras limitaciones, físicas o intelectuales, pero también, sobre cómo somos nosotros mismos los que nos condicionamos, cuando prescindimos de la dimensión espiritual, adoptando una postura reduccionista. Del mismo modo, San Agustín considera que alejarnos del Bien (por lo tanto, negar lo espiritual, o actuar de forma contraria a lo que la dimensión espiritual demanda de nosotros), reduce nuestra libertad. Y también coincide con Frankl en señalar que nuestros propios vicios nos esclavizan y nos impiden ser libres. Y al decir «propios» ambos defienden que somos libres para elegir entre dejarnos someter por los vicios/condicionamientos o evitarlos. San Agustín en *De Libero Arbitrio* dice:

Ergo relinquitur ut quoniam regnanti menti compotique virtutis, quidquid par aut praelatum est, non eam facit servam libidinis propter iustitiam; quidquid autem inferius est, non possit hoc facere propter infirmitatem, sicut ea quae inter

zación del hombre: teología de la gracia. Volumen 2. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994, p. 377.

²⁴ Podremos empezar a descubrir esta idea, a partir de las obras de Tagaste (387-391).

²⁵ Pues la encontramos en *De Libero Arbitrio*, que siendo anterior a *Confessionum* no pertenece a sus obras de madurez.

nos constiterunt docent; nulla res alia mentem cupiditatis comitem faciat, quam propria voluntas et liberum arbitrium²⁶.

Y Frankl lo expresa de la siguiente manera:

The conditions do not determine me, but I determine whether I yield to them or brave them. There is nothing conceivable that would condition a man wholly, i.e., without leaving to him the slightest freedom. Man is never fully conditioned in the sense of being determined by any facts or forces. Rather man is ultimately self-determining. He determines not only his fate but also his own self, for man is not only forming and shaping the course of his life but also his very self²⁷.

Pero tal vez, nos hemos excedido en este comienzo del capítulo I, adelantando parte del resultado de nuestro estudio, cuando nuestro interés era simplemente introducir las siguientes páginas. Ahora nos vemos en la obligación de mostrar el modo por el cual hemos llegado a estas conclusiones y a otras que puedan resultar de interés.

²⁶ SAN AGUSTÍN. *De Libero Arbitrio* III, 11, 21. A partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura: «D. L. A.». «Resta, pues, concluir: si todo cuanto es igual o superior a la mente, con su natural señorío y siendo virtuosa, no la puede hacer esclava de las pasiones, porque su misma justicia se lo impide; y todo lo que le es inferior tampoco puede conseguirlo, por su misma inferioridad, como lo demuestra lo que antes dejamos firmemente sentado, se sigue que ninguna otra cosa hace a la mente cómplice de las pasiones sino la propia voluntad y libre albedrío». Versión castellana del P. Evaristo Seijas: *Del libre albedrío* III, 11, 21. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm>. 10/02/2014.

Otro ejemplo lo encontramos en *D. L. A.*, III, 1,2: «Credo ergo meminisse te, in prima disputatione satis esse compertum, nulla re fieri mentem servam libidinis, nisi propria voluntate: nam neque a superiore, neque ab aequali eam posse ad hoc dedecus cogi, quia iniustum est; neque ab inferiore, quia non potest». «Creo, pues, que te acordarás de que en el primero queda suficientemente claro que ninguna cosa puede hacer el alma esclava de la pasión sino su propia voluntad; porque no puede ser obligada, decíamos, ni por una voluntad superior ni por una igual a ella —esto sería injusto— ni por una inferior, porque es impotente para ello».

²⁷ FRANKL. V. E., *Psychotherapy and Existentialism. Select Papers on Logotherapy*. Simon and Shuster, New York, 1967, pp. 60-61. «Los condicionamientos no me determinan, sino que yo decido si me someto a ellos o los desafío. No hay nada concebible que pueda condicionar del todo a un hombre, es decir, sin dejarle la más mínima libertad. El hombre nunca está plenamente condicionado en el sentido de estar determinado por hechos o fuerzas. Más bien, en definitiva, el hombre se determina a sí mismo, porque el hombre no sólo forma y configura el curso de su vida, sino también su propio yo». Versión castellana de Antoni Martínez Riu: FRANKL, V. E., *Psicoterapia y Existencialismo. Escritos selectos sobre Logoterapia*. Herder, Barcelona, 2003, pp. 72-73.

Para profundizar en este conocimiento de la libertad según el concepto de estos autores, necesitaremos analizar detenidamente sus obras. Ambos son autores que han desarrollado, el concepto de libertad, a lo largo de diferentes épocas de sus vidas. Por ello, para comprenderlos adecuadamente, necesitaremos un estudio cronológico de la obra de Viktor E. Frankl y las ideas que sobre la libertad y el determinismo aparecen en ella para determinar si hubo un desarrollo de estos conceptos. Posteriormente realizaremos la síntesis y crítica final de todas las ideas extraídas de sus obras.

1.3 ¿Por qué la Libertad?

Justificación de la elección y presentación de hipótesis

Detrás de toda acción humana y de toda teoría hay unos presupuestos antropológicos, hay una idea del hombre, que sustentan y determinan, consciente o inconscientemente, esa acción y esa teoría. Esto incluye también a las corrientes psicológicas. Un ejemplo lo tenemos en la sociedad occidental actual, donde, en los últimos siglos hemos vivido, y seguimos viviendo, la influencia de distintos determinismos. Si bien estas, inicialmente se encontraban circunscritas a corrientes científicas y psicológicas, con el tiempo se han generalizado. Ideas como: «todo depende de unos factores sean biológicos, psicológicos o ambientales que nos condicionan»²⁸ se han extendido a la población general, y han pasado a formar parte de la cultura desde finales del siglo XX hasta la actualidad. Si la antropología que está en la base de estas opiniones es reduccionista, la comprensión que los seres humanos tienen de sí mismos a partir de ellas es igualmente reduccionista, insuficiente y errónea. Por eso, al encontrarnos antropologías totalmente contradictorias, unas que niegan la posibilidad de libertad y otras que la defienden, es de vital importancia discernir cuál de ellas tiene mayor verdad.

²⁸ Ejemplo de determinismos los encontramos en las corrientes más conocidas: del determinismo biológico en la reflexología y el conductismo; de psicologismos en el cognitivismo y el psicoanálisis; de la determinación por el entorno, nuevamente en el conductismo, etc.

Podría pensarse que se ha escrito suficiente sobre la libertad, incluso algunos pensarán que demasiado. Pero si hacemos caso a la doctora Ángeles J. Perona²⁹, o al profesor John Searle, tenemos que considerar que aún no es un tema resuelto. Según la doctora Perona: «El término “libertad” alude a un concepto tan enrevesado y debatido que es más ajustado considerarlo como un problema»³⁰. Por otro lado John Searle afirma: «Habría que pensar que después de dos mil años de preocuparse de él, el problema del libre albedrío debería estar ya finalmente resuelto [...] Yo pienso que no se ha resuelto»³¹. Por lo tanto, todo acercamiento a la resolución de dicho problema debería ser bienvenido. Este es el origen de nuestro interés por el estudio de la libertad en la búsqueda de un concepto integral de la misma. El hecho de la posibilidad de libertad, es de tal importancia, que marca una diferencia esencial entre una antropología que la reconozca o la rechace, ya sea de forma parcial o completa.

Pero ¿a qué nos referimos con libertad? Todos creemos saber lo que significa, pero son tantos los matices, las consideraciones, que si no especificamos podemos estar hablando de distintas cosas al utilizar el término «libertad». El doctor Juan Jesús Álvarez nos indica: «el término “libertad” no es unívoco [...] tampoco es equívoco [...] es análogo: se aplica a seres diversos y en situaciones diferentes con un significado en parte distinto y en parte semejante»³². Esto hace especialmente importante acotar su uso. Dentro de la obra de Viktor Frankl estudiaremos la libertad humana y dentro de ella a dos aspectos íntimamente unidos, el ontológico y el psicológico (que aparecen aunados en su metaclínica). Sin embargo, en el autor escogido para complementar las conclusiones obtenidas en Frankl, San Agustín, estudiaremos la libertad humana desde la filosofía y teología. Pues al igual que Frankl realiza un tipo de

²⁹ «Que la libertad es una noción problemática salta inmediatamente a la vista [...] resulta ineludible pensarla frente a su contrario, el determinismo (cuando la investigación es metafísica o natural) o la coacción (cuando se trata del plano ético o político)». PERONA, Á. J., «Libertad», en: MUÑOZ, J., *Diccionario Espasa filosofía*. Espasa Calpe, Madrid, 2003, p. 530. A partir de ahora: PERONA «Libertad» 2003.

³⁰ PERONA «Libertad» 2003, p. 530.

³¹ SEARLE, J. R., *Minds, brains and science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusettes, 1984. Versión castellana de Luís Valdés: *Mentes, cerebros y ciencia*. Cátedra, Madrid, 1985, p. 97.

³² ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. J., «La libertad humana: Biografía y sentido. El problema del dolor», en VV. AA., *Fundamentos de la antropología para la psicología clínica*. Inédito.

integración de saberes en su metaclínica, en San Agustín con frecuencia es difícil poner el límite entre filosofía y teología, tendríamos que hablar casi de pensamiento agustiniano sin más. Pero tras acotar el término, en cada parte del estudio, nos quedan aún muchas posibles definiciones. De forma genérica, tanto dentro de la filosofía como en la psicología, parece aceptado definirla como «capacidad de elección» o como diría Diego Sánchez Meca:

Genéricamente, alude a la capacidad de autodeterminación de un individuo o grupo social, a la posibilidad de elegir sin dependencias ni coacciones externas, a la facultad del yo de enfrentarse al automatismo irreflexivo de las reacciones estímulo-respuesta o a la pulsionalidad de las fuerzas inconscientes. Incluye tanto un estar libre de presiones y condicionamientos opresivos («libertad de» o «libertad respecto de»), como el poder actuar y configurar autónomamente el propio proyecto vital («libertad para»)³³.

La libertad puede entenderse de diferentes maneras, citando nuevamente a Ferrater Mora podríamos decir:

En efecto, «libertad» podía entenderse, entre otras maneras, como un concepto metafísico que podía referirse a todo lo real; como un concepto primariamente psicológico que se refería al individuo humano; como un concepto sociológico [...] como un concepto religioso, moral, etc.³⁴.

Si seguimos esta posible clasificación, podríamos decir que el objetivo de nuestro estudio es el estudio como concepto psicológico y como concepto metafísico centrado en la persona.

Pero estudiar la libertad en la logoterapia de Viktor E. Frankl y en San Agustín parece poco adecuado por su amplitud ya que supondría de entrada la especialización en los dos autores y por otro lado resultaría inabarcable para una sola tesis. Por este motivo hemos decidido acotar y especificar aún más nuestro objetivo. Por un lado hemos concretado aún más la hipótesis de partida. Por otro lado, para un primer examen de complementariedades posibles al concepto de Frankl desde otras discipli-

³³ SÁNCHEZ MECA, D., «Libertad», en *Diccionario de filosofía*, Alderabán, 1996, p. 285.

³⁴ FERRATER, 1994, p. 2141.

nas, hemos tomado como base el concepto de libertad en San Agustín desde el análisis de Alesanco Reinales³⁵, contrastado con las fuentes primarias (San Agustín).

Una concreción podría ser analizar si es posible conciliar libertad y psicología (o más específicamente psicoterapia). Pero aunque es muy importante, no es original (el propio Frankl dedicó a ello parte de sus esfuerzos). Sí es original y también necesario descubrir hasta dónde abarca, de modo que pudiera sentar las bases de un estudio integral sobre la libertad. Y también resulta de suficiente originalidad examinar si dicho concepto puede ser complementado con el pensamiento de otro autor, concretamente en este caso de San Agustín. Pues hasta ahora ningún estudio se ha ocupado de valorar y compaginar ambas nociones de libertad, es decir, la libertad dentro de la logoterapia y dentro del San Agustín.

Para llevar a cabo este objetivo, partimos de una hipótesis principal:

- Es posible sentar las bases para un estudio integral de la libertad humana desde la metaclínica de Viktor E. Frankl.

Y cinco hipótesis secundarias:

- Es posible encontrar sólidos argumentos a favor de la libertad humana en la metaclínica de Viktor E. Frankl.
- Es posible una complementariedad entre el concepto de libertad en Viktor E. Frankl y el mismo concepto en San Agustín.
- La complementariedad entre ambos autores resulta enriquecedora, de modo que el resultado será un concepto de libertad que se acercará más a la definición integral de libertad.

³⁵ ALESANCO REINARES, T. *Filosofía de San Agustín*. Augustinus, Madrid, 2004. A partir de ahora citaremos la obra de Alesanco con la abreviatura: «ALESANCO F. S. A.».

- El ser humano puede considerarse libre a pesar de los distintos condicionamientos a los que está sometido.
- El uso que hagamos de nuestra capacidad de elección nos hace más o menos libres. Es decir, cada elección llevará a ser más o menos libre en la elección siguiente.

Pensamos que era necesaria una tesis desde planteamientos psicológicos, pero superándolos, y que de una forma ordenada, intentara aclarar esta cuestión tan fundamental. Pues si bien muchos otros autores de mayor conocimiento y talento la han tratado desde la psicología (o más específicamente desde la metaclínica), como el propio Viktor Frankl, parece necesaria una complementariedad con un autor, como San Agustín, que aporte profundidad por tratar la misma cuestión desde otros campos que se escapan a la metaclínica de Frankl. Por último, esperamos servir como buenos instrumentos en la búsqueda de la verdad, aclarando en lo posible la cuestión y participar, modestamente, en el desarrollo del concepto integral de la libertad partiendo de la metaclínica de Frankl.

2) Metodología y estructura de la tesis

2.1 Metodología

En atención al objetivo de esta tesis (profundizar en el concepto de libertad tomando la logoterapia de Viktor E. Frankl como punto de partida y estudiar la complementariedad con la misma idea en San Agustín) el estudio tenía que consistir en el análisis de textos en parte científicos y en parte divulgativos sobre logoterapia y análisis existencial y la puesta en diálogo con las aportaciones del concepto agustiniano. El objeto material por lo tanto es la noción de libertad en los textos científico-divulgativos de la obra de Viktor Emil Frankl y el objeto formal la perspectiva metaclínica y antropológica de esa noción.

La realización de la presente tesis se llevó a cabo en las siguientes fases:

- Proyecto de tesis.
- Recolección de información por fuentes primarias.
- Análisis de los datos obtenidos y redacción de las primeras conclusiones.
- Contraste con fuentes secundarias.
- Reelaboración y síntesis según el diálogo con las fuentes secundarias.
- Redacción definitiva del cuerpo principal y síntesis de ideas.
- Conclusión final.

2.1.1 Proyecto de tesis

El proyecto de tesis consistió en presentar el planteamiento inicial de las hipótesis, la formulación de la tesis principal y la definición de su objeto material y formal, definición de la metodología, planificación de las fases de realización, enunciado de las cuestiones secundarias y confección de la bibliografía básica.

2.1.2 Recolección de información por fuentes primarias y lectura

El objetivo, en una primera lectura, ha sido el conocimiento de estos autores y sus posturas con respecto a la cuestión de la libertad humana. Para ello consideramos que lo mejor era centrarnos en las fuentes originales. Por ello no quisimos leer las críticas realizadas a estos autores, antes de haber realizado nuestra propia comprensión, tras una lectura concienzuda de sus principales obras.

a.- Primera recopilación de obras franklianas.

La recopilación de las obras de Frankl tanto en versión original como en lengua castellana tuvo algunas complicaciones. Por un lado nos hemos encontrado que si bien la mayoría de las obras originales están en alemán, hay algunas que el autor escribió en inglés y no tienen versión alemana. Por este motivo en el de-

sarrollo de la tesis aparecerán versiones originales en alemán y en inglés. Por otro lado hay un par de obras de los primeros tiempos *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit* (1947) y *Logos und Existenz* (1951), que aparecían en la bibliografía oficial del Viktor Frankl Institute como obras descatalogadas y sin versiones inglesa ni española. Pudimos conseguirlas, en lengua alemana, gracias al préstamo interbibliotecario internacional. A continuación tuvimos que aventurarnos a la tarea de traducción³⁶. Al tenerlas traducidas pudimos comprobar que las dos obras mencionadas, aunque estaban descatalogadas como libros, aparecían incluidas como capítulos dentro de *Der Wille zum Sinn* (1972)³⁷ con pequeñas variaciones. Por este motivo, al tratarse de una traducción oficial³⁸, la utilizamos como referencia en la tesis, y tan sólo en una ocasión nos servimos de la nueva. Por otro lado, de los títulos escritos originalmente en inglés, hay uno que no tiene versión castellana: *The Feeling of Meaninglessness* (2010)³⁹, de modo que recurrimos a estudiarlo exclusivamente en su lengua original.

Las obras consultadas de Viktor E. Frankl en un primer momento fueron:

Ärztliche Seelsorge;

Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit;

Logos und Existenz;

Das Leiden am sinnlosen Leben;

Psychoterapy für heute;

Der Leinde Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychoterapie;

³⁶ Gracias a la labor particular de Francisco Leal Carabias que realizó una primera versión, que completamos aportando el conocimiento de la terminología frankliana.

³⁷ En ese momento aún no disponíamos de la tabla de Felipe Miramontes (incorporada en el *Anexo I*) donde informa de esta relación entre los distintos libros.

³⁸ FRANKL, V. E., *Der Wille zum Sinn*. Verlag Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 1972. Versión castellana de Claudio César García Pintos: *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*. Herder, Barcelona, 1991. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «D. W. S.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

³⁹ Alexander Batthyany (actual editor de las obras de Viktor E. Frankl), a través del correo electrónico nos confirmó que sólo existe en versión de lengua inglesa, incluso nos propuso que tradujésemos la obra al español.

Das Menschenbild der Seelenheilkunde;
Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion;
Die psychotherapie in der praxis. Eine Kesuistische einföhrung Für Ärzte;
Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager;
Man´s Search for Meaning;
Frühe Schriften: 1923-1942;
Im Anfang war der Sinn;
Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde;
Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten;
Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy;
Man´s Search for ultimate meaning;
The unheard cry for meaning. Psychotherapy and humanism;
The will to meaning. Foundations and applications of Logotherapy;
Der Wille zum Sinn;
Theorie und Therapie der Neurosen;
Was nicht in meinen Büchern steht - Lebenserinnerungen.

b.- Primera recopilación de obras agustinianas.

En cuanto a la recopilación de las obras principales con San Agustín no hubo problemas. Gracias a las *Obras Completas de la BAC*, en su edición bilingüe y su versión web de la FAE y BAC, es posible disponer con facilidad de las versiones originales y de magníficas traducciones de ellas. Las obras consultadas de San Agustín fueron (cf. Bibliografía):

Confessionum;
Contra Academicos;
Contra Priscillianistas et Origenistas;
Contra Secundam Iuliani Responsionem;
De Beata Vita;
De Civitate Dei;
De diversis quaestionibus octoginta tribus;
De duabus animabus;
De Genesi ad Litteram;
De Gratia et Libero Arbitrio;

De Immortalitate Animae;
De Libero Arbitrio;
De Magistro;
De Natura Boni Contra Manichaeos;
De natura et gratia;
De nuptiis et concupiscentia;
De octo quaestionibus ex Veteri Testamento;
De Ordine;
De perfectione iustitiae hominis;
De Quantitate Animae;
De Trinitate;
De vera Religione;
In epistolam Ioannis ad Parthos;
Retractationum;
Soliloquiorum.

c.- Primera lectura de las obras recopiladas.

Aproximación primera y general, anotada, identificando las citas relevantes con respecto a la libertad. En original y versión castellana, pues el alemán austríaco y los términos de invención propia hacen necesaria la ayuda de traducciones para mejor comprensión del original. Con estas citas realizamos una primera base de datos sobre textos significativos de ambos autores.

2.1.3 Análisis de los datos obtenidos

Tras la primera obtención de datos, las citas de ambos autores fueron agrupadas según el libro de procedencia y el aspecto de la libertad al que hacían referencia. De este modo, clasificadas en tablas, ordenamos las citas que correspondían a cada temática. La separación por obras la mantuvimos para conservar el orden cronológico, por si aportaba, sobre todo en el caso de Viktor E. Frankl, alguna información diferenciada por el paso de los años. Con esta primera información redactamos el borrador inicial. Esta labor arrojó información de los distintos aspectos y acepciones que de los dos autores se podían encontrar.

2.1.4 Instrumentos intelectuales para el contraste con fuentes secundarias

En esta fase seleccionamos la bibliografía secundaria que consideramos fundamental. Al tener en cuenta el objeto formal de la tesis –el enfoque antropológico y psicológico–, el objeto material –la libertad en las obras de Frankl– y la elección del pensamiento de San Agustín como fuente para el diálogo, vimos la necesidad de seleccionar una bibliografía que cubriese los diferentes aspectos. Esta nos serviría como instrumento intelectual para el mejor análisis de la obra frankliana.

Las obras seleccionadas se agrupan en cuatro bloques:

a.- Obras de fundamentación de antropología filosófica, filosofía y psicología. Su finalidad es tanto complementar la formación recibida en el máster de Humanidades como facilitar la lectura tanto de las fuentes secundarias como de las primarias y en definitiva la realización de la tesis. Desde obras introductorias a la fenomenología de Heidegger, como *Heidegger y la crisis de la época moderna* de Rodríguez García, o la obra de Jugnet que estudia a Rudolf Allers: *Rudolf Allers o el anti-Freud*; hasta las obras de deterministas genetistas como Lumsden y Wilson. También incluimos algunas de referencia general⁴⁰.

b.- Obras de autores que ejercieron influencia en Viktor E. Frankl. El objetivo primero fue comprender las influencias recibidas y adentrarnos en la fenomenología y el existencialismo como las principales corrientes de pensamiento presentes en la antropología frankliana. Entre ellas⁴¹ destaca *Formalismus in der Ethik und die material Wertethik* de Max Scheler, y la obra de Freud, pues son los dos autores más citados en la bibliografía de Frankl.

⁴⁰ Ver en bibliografía complementaria general obras de: ALVIRA, ÁLVAREZ, DENNETT, DARWIN, ECHEVARRÍA, FERRATER MORA, FLIGUER, GIMÉNEZ-AMAYA, LAZARUS & FOLKMAN, LEWOTIN & ROSE & KAMIN, LÓPEZ QUINTÁS, ORTEGA Y GASSET, PATTERSON, POLAINO-LORENTE, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, SEARLE, VEGAS.

⁴¹ Ver en bibliografía complementaria general obras de: ALDER, ALLERS, BUBER, FREUD, HARTMANN, HEIDEGGER, HUSSERL, JASPERS, JUNG, SARTRE, SCHELER.

c.- Obras relacionadas con San Agustín.

Este tercer grupo se refiere a las obras que o bien influyeron⁴² en San Agustín o pertenecen a estudiosos del santo de Hipona⁴³. De este modo nos acercamos al pensamiento de San Agustín guiados por quienes le han estudiado. Para nuestra tarea es de destacar la obra de Alesanco Reinares que nos servirá de guía en el análisis de la libertad. Seleccionamos a este autor por ser un agustino que ha reflejado en su *Filosofía de San Agustín* un profundo análisis de la obra agustiniana. En su lectura puede apreciarse cómo consigue transmitir de forma clara las ideas principales del Santo. Concretamente con respecto a la libertad aporta el esquema y las definiciones necesarias para tener una adecuada guía de estudio. Por otro lado su expresión en lenguaje sencillo de la filosofía agustiniana es signo de su profunda asimilación y comprensión.

d.- Obras de autores que han tratado sobre Viktor E. Frankl.

También comenzamos la lectura de obras sobre la logoterapia y análisis existencial⁴⁴. De este modo pudimos abundar en la reflexión sobre las bases de la logoterapia y la biografía de Frankl.

Durante este periodo alternamos la lectura de obras secundarias con la relectura de las fuentes primarias.

⁴² Ver en bibliografía complementaria general obras de: CICERÓN, PLATÓN, PLOTINO.

⁴³ Bibliografía complementaria de San Agustín obras de: ALESANCO REINARES, ANTUÑANO ALEA, ARENDT, BOYER, BROWN, EVANS, FALGUERAS SALINAS, FITZGERALD, FORMENT, GILSON, LANGA, OROZ, PORFIRIO, PORTALIÉ, PRZYWARA, RINCÓN GONZÁLEZ, ROMÁN ORTIZ, SAN POSIDIO, SARANYANA, URBÁN, VEGA, VÉLEZ LÓPEZ.

⁴⁴ Bibliografía sobre Frankl y la logoterapia obras de: ACEVEDO, AVELLAR DE AQUINO, BAZZI, BERTI, DÍAZ, DOMÍNGUEZ PRIETO, ESQUIVEL, ETCHEBEHERE, FABRY, FIZZOTTI, FREIRE, GARCÍA PINTOS, GARCÍA-ALANDETE y GALLEGO-PÉREZ, KLINBERG, KOCOUREK, LÁNGLE, LÓPEZ LUENGOS, LUKAS, MÈLICH, MIRAMONTES, NOBLEJAS DE LA FLOR, PINEDO CANTILLO, POLAK, RÍOS CAMACHO, ROMERO SIÉCOLA, VIAL MENA, WAGNER GRAU.

2.1.5 Estudio de los materiales

La fase anterior no tuvo un límite definido en el tiempo, pues se fundió y alternó con la revisión del primer borrador desde los conocimientos adquiridos. En base a estos, se ha procurado establecer un diálogo con el autor y con algunas de las fuentes secundarias.

a.- Recopilación y estudio de las fuentes filosóficas y psicológicas del autor.

Obras tanto de orientación médico-psicológicas de autores como Freud, Adler o Allers, como de filósofos como Heidegger o Scheler. Ayudados por obras como las de Rodríguez García o Jugnet, pudimos comprender mejor a filósofos y psicólogos con los que inicialmente no estábamos tan familiarizados.

b.- Segunda recopilación de obras franklianas.

En esta fase junto con la lectura de fuentes secundarias hemos pasado a leer el resto de la bibliografía de Viktor Frankl, fundamentalmente artículos. La lectura de los artículos de juventud resultó sencilla, gracias a la recopilación que Gabriel Vesely-Frankl⁴⁵ hizo de los textos producidos entre 1923 y 1942. En cambio, para el estudio de las obras posteriores se hizo necesaria una ardua labor de búsqueda interbibliotecaria. Tras la revisión de los artículos comprobamos que las ideas fundamentales (y concretamente su concepto de la libertad) coincidían con lo leído en los libros publicados. Dado que no aportaban novedad al estudio su lectura sirvió fundamentalmente para afianzar conocimientos.

En base a estas lecturas reescribimos el texto ya comenzado de la tesis, en esta ocasión procuramos alcanzar un conocimiento más profundo del autor. Este esfuerzo nos llevó en unas ocasiones a una mejor comprensión de sus expresiones y en otras a una crítica más ajustada de algunas de sus afirmaciones. En ge-

⁴⁵ *Frühe Schriften: 1923-1942*. Verlag Wilhelm Maudrich, Wien, 2005. Versión castellana de Roberto H. Bernet: *Escritos de juventud 1923-1942*. Edición preparada por Gabriele Vesely-Frankl. Herder, Barcelona 2007. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como: «F. S.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

neral podemos decir que poco a poco descubrimos a un autor que aporta importantes ideas con respecto a la libertad desde un estudio metaclínico.

c.- Segunda lectura de obras agustinianas.

Junto a la segunda lectura de obras agustinianas realizamos la primera lectura de obras que influyeron en el Santo y de obras escritas sobre él y su filosofía. Gracias al análisis de Alesanco Reinares y otros autores pudimos comprender mejor el contexto y el pensamiento de San Agustín y estar en mejores condiciones de utilizar su noción de libertad para el estudio propuesto.

2.1.6 Estudio de las interpretaciones

a.- Recopilación de la bibliografía sobre el autor.

Hay abundante literatura sobre Viktor E. Frankl. Mucha procede de quienes incluso han tenido la posibilidad de conocer personalmente al autor como: Gerónimo Acevedo⁴⁶, Eugene Fizzotti⁴⁷, Längle, Lukas, etc. También, otros autores como Vial Mena o Carlos Díaz, realizan aportaciones particulares en su modo de entender a Frankl. Son varios y variados los estudios que sobre Frankl se han realizado en España. Fundamentalmente se trata de tesis doctorales o de libros publicados como fruto de estas. Una de las tesis pioneras corresponde a M^a Ángeles Noblejas⁴⁸. La tesis de esta autora se titula *Logoterapia: Funda-*

⁴⁶ Primer profesional de habla castellana que recibió el «Grand Award Of The Viktor Frankl Foundation Of City Of Vienna» (2004). Miembro honorario del «Viktor Frankl Institute» de Viena, de la Sociedad Mexicana de análisis existencial y Logoterapia (1998); de CELAE (Uruguay, 2000); del Instituto de Logoterapia del Uruguay (1996); de la Asociación de Logoterapia Viktor Frankl (Curitiba, Brasil, 2002). Fue alumno de Viktor E. Frankl en el curso titulado «Logoterapia y Análisis Existencial» dictado por el profesor Frankl el 21 de octubre de 1954 en el «Instituto de Estudios Universitarios». Desde entonces participa en todas las visitas de Viktor Frankl a Iberoamérica, especialmente en las realizadas en Argentina (acompañando a Frankl en las entrevistas realizadas en programas de televisión).

⁴⁷ Podría considerársele el principal discípulo de Viktor Frankl en Italia. Doctor en Filosofía en 1970, titular de la Cátedra de Psicología de la Religión en la Facultad de Educación de la Universidad Pontificia Salesiana. Traductor y editor de casi todas las obras del psiquiatra vienés en italiano; autor de numerosas obras sobre logoterapia. Co-fundador del «Viktor Frankl Institute» en Viena y director del centro internacional de documentación sobre logoterapia (con sede en Roma y Viena). Funda en 1992 la Asociación de Logoterapia y Análisis Existencial Frankliana que presidió hasta el 16 de junio de 2012 (actualmente es Presidente de Honor). En 1999 funda la revista «Attualità in logoterapia».

⁴⁸ Actual presidenta de la AESLO (Asociación Española de Logoterapia) y cofundadora de la misma.

mentos, principios y aplicación. Una experiencia de evaluación del «logro interior de sentido»⁴⁹. Esta tesis en sí misma es una introducción al pensamiento de Frankl y al mismo tiempo la versión española de los test aplicados para diagnóstico de las neurosis noógenas o los problemas por falta de sentido. Y un ejemplo de tesis convertida en libro es: *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl* de José Benigno Freire⁵⁰. Estas obras han aportado información significativa a la cuestión a estudio. También hemos consultado otras tesis de autores españoles como son las de D. José Ignacio Prats Mora⁵¹, cuya introducción teórica sirvió de repaso a la logoterapia pero su parte empírica se distancia notablemente de nuestro estudio. La tesis de Sandra Ruíz Gros (que presenta a Frankl junto a otros dos autores) *Vulnerabilidad y transmisión del sentido en la Bioética del Cuidado: aportaciones de Gabriel Marcel, Viktor Frankl y Elisabeth Kübler-Ross*, nos ayudó a reflexionar sobre los paralelismos que se dan en el pensamiento de Frankl y el de Gabriel Marcel, pero al profundizar más en la cuestión comprobamos que fueron coincidentes pero paralelos, es decir, aunque los dos pensadores se conocieron, no se leyeron el uno al otro y por lo tanto no puede hablarse de una influencia entre ellos. Se han publicado muchas otras tesis sobre la logoterapia o sobre Frankl. Debido a ello y gracias a la información disponible en el Viktor Frankl Institut, pudimos hacer una tabla en la que organizamos las distintas tesis y disertaciones dependiendo de la temática. Esta tabla finalmente la convertimos en anexo en forma de listado según materias (Anexo 4). Aunque entre ellas encontramos algunas que tratan sobre la libertad en Frankl, lo hacen de modo parcial o enfocado específicamente en un aspecto, concretamente una de autoría múltiple (del Río Andrés, G., Santelices Céspedes, R., Villena Iturriaga, R.) que parece ser de licenciatura, está en-

Es una de las personas que más ha hecho y hace por la difusión de la logoterapia en España.

⁴⁹ NOBLEJAS DE LA FLOR, M^a. A., *Logoterapia: Fundamentos, principios y aplicación. Una experiencia de evaluación del «logro interior de sentido»*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 1994. A partir de ahora citaremos esta obra como: «NOBLEJAS 1994».

⁵⁰ FREIRE, J. B. *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl: La aplicación del análisis existencial en la orientación personal*. EUNSA, Navarra, 2007. A partir de ahora «FREIRE 2007».

⁵¹ PRATS MORA, J. I., *Fundamentación teórica de la hipótesis motivacional de logro de sentido de V. Frankl. Un estudio empírico en la adolescencia*. Tesis doctoral. Universitat de València, Facultat de Psicologia, Valencia, 2001. A partir de ahora citaremos esta tesis como: «PRATS 2001».

focada en la proyección de la libertad en la educación⁵² y la otra se basa en un análisis empírico de factores relacionados con la libertad⁵³.

b.- Realización de lectura crítica, resúmenes y anotaciones de la bibliografía sobre Viktor E. Frankl.

c.- Asistencia a seminarios, cursos y conferencias.

Al poco tiempo de comenzar el proyecto de tesis decidimos cursar la Formación sistemática en Logoterapia impartida durante tres cursos (2010-2013) por la AESLO. Esta formación fue complementada por la posibilidad de asistir a los congresos⁵⁴ que la AESLO organizaba y conocer a Eugene Fizzotti, Gerónimo Acevedo, Carlos Díaz y por supuesto M^a Ángeles Noblejas, Ana Oscariz⁵⁵ y Maribel Rodríguez⁵⁶ entre otros. Por otro lado en la Universidad Francisco de Vitoria pudimos completar nuestra formación con el seminario de «Fundamentos Antropológicos de la Psicología Clínica» impartido en el año 2012 y, desde el año 2010 hasta el 2015 con el «Seminario Permanente de Teología» cuya periodicidad ha sido semanal durante los cinco cursos académicos.

d.- Tercera lectura de la obra de Frankl.

Durante esta tercera lectura realizamos una comparación entre las anotaciones propias y las interpretaciones estudiadas en otros autores. De este modo comprobamos coincidencias y desencuentros. A través del análisis de estos últimos

⁵² DEL RÍO ANDRES, G., SANTELICES CÉSPEDES, R., y VILLENA ITURRIAGA, R., *Libertad y Responsabilidad en el pensamiento de Viktor E. Frankl. Su proyección a la Educación*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Talca, 1987.

⁵³ KRZYSZTOF MARIUSZ, C., *Experiencing freedom*. (Empirical analysis of chosen psychological factors). Doctoral Dissertation, Catholic University Lublin (KUL), 2004.

⁵⁴ XIV Jornadas-Encuentro AESLO (Madrid, 16-17 de Octubre de 2010).

⁵⁵ Cofundadora de la AESLO (presidenta 2006-2014, actualmente vicepresidenta). Directora del Grado en Psicología UFV.

⁵⁶ Médico Psiquiatra, Doctora en Medicina y Cirugía, Máster en Psicoterapia y experta en Logoterapia, Hipnosis y Psicooncología. Directora de Centro de Psicoterapias Integradoras en Madrid. Conocida conferenciante sobre logoterapia.

realizamos una autocrítica considerando la posibilidad de haber comprendido mal a Viktor Frankl en algunos de sus presupuestos y de este modo mejorando la lectura e interpretación de su obra.

2.1.7 Composición de la tesis

El proceso de composición de la tesis siguió las siguientes fases:

a.- Realización de la estructura de la disertación. Reformulación de la hipótesis inicial y las secundarias. Redacción inicialmente segmentada en forma de reseñaciones críticas. Estos escritos fueron el fruto de los trabajos realizados y corregidos durante los tres años de formación sistemática en logoterapia (AES LO). El texto redactado para estos trabajos era perfeccionado con lo que aprendíamos en dichos seminarios sobre Frankl y la logoterapia, de modo que poco a poco, el trabajo realizado nos ayudaba a comprender mejor la figura y el pensamiento de Viktor Frankl. Tras la primera redacción completa se presentó a la primera revisión.

b.- Confirmación de citas y traducciones de las mismas, búsqueda de las versiones más adecuadas, en unos casos primeras ediciones, en otros ediciones avanzadas (cuando el autor había corregido o añadido nueva información).

c.- Incorporación de correcciones, sugerencias y aportaciones de expertos consultados vía email (Alexander Batthyany y José Benigno Freire).

d.- Revisión final de la bibliografía y anexos.

2.2 Estructura

Como resultado de la metodología aplicada, hemos considerado incorporar a la presente introducción otros dos apartados: una semblanza y un estudio de influencias. Estos dos apartados tienen el sentido de ayudar en la comprensión de la obra al proporcionar el contexto en que se genera. Este contexto lo forman tanto las vivencias del autor como los pensadores que han ejercido influencia en él. Así sus expresiones y propuestas podrán ser interpretadas de forma más ajustada al pensamiento del autor.

Tras este capítulo introductorio, el segundo capítulo es el corazón de la tesis: el análisis de la idea de libertad en la obra de Frankl. Decidimos seguir un orden cronológico, el de la composición de sus libros. El motivo es que la gran mayoría de sus artículos están incluidos en ellos (tras haber sido reescritos y en algunos casos perfeccionados por el autor). Para no prescindir de la información que pudiesen aportar otros artículos dejamos un último apartado para obras menores y artículos. Nuestro análisis estudiará el contenido de cada obra e identificará allí las ideas que Frankl expone sobre la libertad.

El tercer capítulo contiene varias partes. En primer lugar recogerá las ideas extraídas en el segundo capítulo. En segundo lugar presentará las conclusiones sobre el concepto de libertad en Viktor E. Frankl. En tercer lugar realizaremos un examen de la perspectiva de San Agustín sobre el concepto de libertad. En cuarto lugar estableceremos el diálogo del pensamiento del Santo con el concepto frankliano. En quinto y último lugar finalizaremos con las conclusiones y perspectivas.

Con respecto al estudio del concepto de libertad en San Agustín, no se trata de un análisis exhaustivo del pensamiento del Obispo de Hipona, sino de ampliar los conocimientos adquiridos sobre la libertad desde la logoterapia a otros campos del saber. Para ello partimos del estudio de los puntos concretos de semejanza y complementariedades entre ambos autores, y así poder probar dos de las hipótesis secundarias (“Es posible una complementariedad entre el concepto de libertad en Viktor E. Frankl y el mismo concepto en San Agustín”; “La complementariedad entre ambos

autores resulta enriquecedora). En este caso no se tratará de establecer un desarrollo cronológico ni exhaustivo de la idea, sino de obtener una herramienta de trabajo, una idea lo suficientemente clara y bien definida para que pueda servir de contraste con las ideas que se obtengan en el cuerpo principal de la tesis, puesto que el objeto de estudio es propiamente el análisis en la obra de Viktor E. Frankl.

Con todos los elementos ya dispuestos, el apartado siguiente recogerá los resultados. En él expondremos, de modo sistemático, los aportes de Viktor Frankl sobre la libertad en diálogo con la idea de libertad en San Agustín. Podremos entonces obtener las conclusiones donde comprobaremos si las hipótesis de partida son refutadas o confirmadas. Finalmente, propondremos algunas nuevas líneas de investigación relacionadas con el conocimiento de la libertad y la logoterapia, que han surgido durante el estudio de estos autores.

En el cuarto capítulo, además de la bibliografía citada y consultada acompañamos la tesis de unos anexos con material complementario: relación entre conferencias y libros publicados por Frankl (basada en la tabla de Felipe Miramontes); casos clínicos y citas de gran extensión (que por su interés hemos incorporado); coincidencias literales entre distintas obras de V. E. Frankl; disertaciones y tesis doctorales sobre Viktor E. Frankl y/o la logoterapia.

3) Semblanza e influencias

3.1 Semblanza

Próxima al centro de Viena, en el distrito número dos, nos encontramos con la que podríamos describir como una isla dentro de la ciudad; pues uno de sus lados es recorrido por el Danubio y el resto de ella se ve abrazada por un canal de dicho río, que de este modo la separa del resto de la capital de Austria. Esta «isla» es comúnmente conocida porque en ella se encuentra un parque llamado el Prater, donde se realizó la exposición universal de 1873. En una calle cercana al paseo que da acceso a este Prater, (concretamente en Czerningasse 6, interior 25), nace el 26 de marzo de 1905 Viktor Emil Frankl. Será el segundo hijo de los tres que tendrán Gabriel Frankl, funcionario del ministerio para la Administración Social, y su esposa Elsa.

El padre de Frankl, Gabriel, procedía del sur de Moravia (Pohrlitz). Durante la Primera República fue taquígrafo del Parlamento (6 años), los 25 años restantes fue asistente personal de ministro Joseph Marie von Bärnreither, llegando finalmente a ostentar «el cargo de Director de la sección ministerial para protección de la infancia y bienestar de la juventud»⁵⁷. La madre, por su parte, descendía del rabino Rasi⁵⁸ y del rabino Löw de Praga⁵⁹, a los que Frankl hará referencia en varias ocasiones.

La existencia de Viktor Emil Frankl recorrerá casi todo el siglo XX y sobrevivirá a dos guerras mundiales y varios campos de concentración. Durante la primera

⁵⁷ FRANKL, V. E., y LAPIDE, P., *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*. Gütersloher Verlags-haus GmbH, Gütersloh, 2005. Versión castellana de Gilberto Canal Marcos: *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Herder, Barcelona, 2005. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «G. & S.», seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁵⁸ Salomón Ben Isaac, 1040 a 1105. Célebre por crear un estilo de tipografía utilizada para añadir comentarios a la Biblia y el Talmud, que se denominó «letra Rasi» en su honor.

⁵⁹ Judá Ben Bezalel Liwa, 1525 a 1609. Más conocido como Maharal, quien según Frankl, fue el precursor de lo que denomina «ontología dimensional».

Gran Guerra, siendo niño, padecerá la carestía propia de esos años. En la segunda, será cuando sufra el internamiento en campos de concentración. De los padecimientos vividos aprenderá lecciones que quedarán reflejadas en sus obras. Estas obras le llevarán a ser uno de los pensadores austríacos más conocidos del siglo XX, no sólo en el campo de la medicina o la psicología, sino que debido a su principal obra, *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*⁶⁰, trascenderá el ámbito puramente clínico o académico para llegar a la población general en multitud de países.

Su infancia, aunque cargada de buenos momentos, como él mismo indica en sus memorias, refleja también momentos de gran dureza. Nos parecen interesantes pues muestran su preparación para soportar las contrariedades desde pequeño:

Meines Vaters Lebensauffassung hätte man nicht nur als spartanisch, sondern auch als stoisch bezeichnen können, wenn er nicht auch ebenso zum Jähzorn geneigt hätte. In einem Anfall von Jähzorn zerbrach er einmal einen Spazierstock oder Bergstock, während er mich damit verprügelte⁶¹.

Pero para no formarnos una imagen sesgada de su infancia, tendríamos que tener en cuenta el contexto sociocultural en el que estaba inmerso. Es más, el pequeño Frankl no se sintió poco querido o maltratado, pues en el libro titulado *Was nicht in meinen Büchern steht*, publicado en el 1995 (tan sólo dos años antes de su muerte), podemos leer:

Trotz alledem habe ich in ihm immer die Personifikation der Gerechtigkeit gesehen. Hinzu kam, daß er uns immer Geborgenheit vermittelte⁶².

⁶⁰ Más conocida por su versión inglesa: *Man's Search for Meaning*.

⁶¹ FRANKL, V. E., *Was nicht in meinen Büchern steht - Lebenserinnerungen*. Bletzt, 1995, p. 4. «La concepción de vida de mi padre no sólo hubiera podido denominarse espartana, sino también estoica, si no hubiese tenido una propensión a sufrir arrebatos de ira. En un ataque, quebró un bastón para caminar o para escalar al castigarme con él». Versión castellana de Ingrid Ostrowski: FRANKL, V. E., *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*. San Pablo, Buenos Aires, 2003, p.10. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como: «*Mem.*» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁶² *Mem.*, p. 4 (10). «A pesar de todo esto, siempre he visto en él la personificación de la justicia, complementándose lo anterior con la sensación de resguardo y protección que siempre supo brindarnos».

Se ve cómo reconoce la admiración, respeto y el profundo afecto que sentía por su padre. Podemos deducir que el pequeño Viktor Frankl, siempre se sintió querido y protegido por sus padres. En varios de sus libros recuerda con viva nostalgia un episodio acaecido cuando tendría cinco años de edad:

In der Kindheit wurde mir ein Gefühl der Geborgenheit selbstverständlich nicht durch philosophische Überlegungen und Erwägungen geschenkt, sondern vielmehr durch die Umgebung, in der ich lebte. Ich muß fünf Jahre alt gewesen sein, als ich - und ich halte diese Kindheitserinnerung für paradigmatisch - an einem sonnigen Morgen in der Sommerfrische Hainfeld erwachte. Während ich die Augen noch geschlossen hielt, wurde ich von dem unsäglich beglückenden und beseligenden Gefühl durchflutet, geborgen, bewacht und behütet zu sein. Als ich die Augen öffnete, stand mein Vater lächelnd über mich gebeugt⁶³.

También hay que tener presente la influencia materna en su infancia. Es fácil imaginar el afecto que le profería a su madre cuando dice: «Meine Mutter war ein seelensguter und herzensfrommer Mensch»⁶⁴. Podemos concluir que lejos de percibir desafecto en su familia, Frankl se sintió querido y protegido de tal modo que le costó separarse de su hogar paterno:

An das Elternhaus war ich so emotional attachiert, daß ich furchtbar unter Heimweh litt während der ersten Wochen und Monate, ja Jahre, in denen ich in diversen Krankenhäusern, an denen ich angestellt war, übernachten mußte. Zuerst wollte ich noch jede Woche einmal, dann jeden Monat einmal und schließlich an jedem meiner Geburtstage zu Hause übernachten⁶⁵.

⁶³ *Mem.*, p. 10 (17). «En mi niñez, por supuesto, el sentimiento de amparo no me vino a través de reflexiones y cavilaciones filosóficas, sino más bien del entorno en que vivía. Tendría cinco años (y considero este recuerdo como paradigmático), cuando desperté un día soleado durante las vacaciones en Hainfeld. Mientras todavía mantenía los ojos cerrados, me invadió un sentir de inmensa felicidad y bienaventuranza, de estar amparado, custodiado y protegido. En cuanto abrí los ojos, mi padre se encontraba inclinado hacia mí, sonriente».

⁶⁴ *Mem.*, p. 1 (7). «Mi madre fue una persona de alma bondadosa y devota de corazón».

⁶⁵ *Mem.*, p. 1 (7). «Estaba tan ligado emocionalmente al hogar paterno, que sufrí inmensa nostalgia durante las primeras semanas y meses, hasta años, en que tuve que pernoctar en los hospitales donde estaba empleado. Al comienzo, quería dormir una vez a la semana en casa, luego una vez por mes, y finalmente el día de mi cumpleaños».

Todo indica que Viktor Frankl fue un niño de inteligencia precoz. Con tan sólo cuatro años, una noche se sintió sacudido por la idea de que algún día iba a morir. Se planteó entonces por primera vez la cuestión de la muerte, aunque recordaba que no se trataba simplemente del hecho de ser consciente de la finitud de la vida, sino de la preocupación que le surgió al preguntarse «[...] ob nicht die Vergänglichkeit des Lebens dessen Sinn zunichte mache»⁶⁶. Desde muy pequeño se aficionó a las ciencias naturales y, por las cuestiones existenciales que se hacía, podríamos decir que también a la filosofía. Una institutriz que acompañó a la familia Frankl, en unas vacaciones de verano, en Pottenstein, denominaba al pequeño Viktor el «pensador».

Pero donde no cabe duda de su precocidad intelectual fue en la adolescencia, pues siendo aún un alumno del Gymnasium ya dictó conferencias, estableció una relación epistolar con Freud y comenzó su formación en psicología y en filosofía. Esto le llevó a fraguar algunas ideas que continuó en sus obras de madurez.

Inzwischen hatte ich mich in die Lektüre von Naturphilosophen wie Wilhelm Ostwald und Gustav Theodor Fechner gestürzt. Mit letzterem war ich aber noch nicht in Berührung gekommen, als ich ein paar Schulhefte vollschrieb und den anspruchsvollen Titel wählte: «Wir und der Weltprozeß». Ich war überzeugt, im Makro- wie im Mikrokosmos walte ein universelles «Ausgleichsprinzip» (in meiner «Ärztlichen Seelsorge» nahm ich ja den Faden solcher Gedankengänge wieder auf)⁶⁷.

Otro ejemplo lo podemos encontrar en sus *Escritos de juventud*, con su crítica al intelectual escéptico:

Eine letzte Verkleidung des Intellektuellen soll hier noch Erwähnung finden: der S k e p t i k e r. Der Skeptiker ist ein Mensch, der vor dem Leben flieht, indem er alle Erkenntnis und Werte leugnet. So hat er es nämlich leicht, über alle

⁶⁶ *Mem.*, p. 9 (16). «[...] si la finitud de la vida no anulaba su sentido».

⁶⁷ *Mem.*, pp. 27-28 (36). «En esa época yo me había abalanzado a la lectura de los filósofos naturistas como Wilhelm Ostwald y Gustav Theodor Fechner. A este último todavía no lo conocía cuando llené varios cuadernos escolares, eligiendo el título presuntuoso de: “Nosotros y el proceso del mundo”. Estaba convencido de que tanto en el micro como en el macrocosmos existía un “principio de compensación” universal. En mi libro *Ärztliche Seelsorge* retomé el hilo de este tipo de pensamientos».

menschlichen Bemühungen um die Wahrheit erhaben zu lächeln, ohne sich selbst bemühen zu müssen⁶⁸.

Algunas de estas ideas se comenzaron a fraguar en la mente de Frankl con tan sólo 15 ó 16 años, cuando era un estudiante que acudía a la Universidad Popular y se incorporó a un grupo de trabajo filosófico liderado por Edgar Zilsel:

Im Alter von fünfzehn oder sechzehn Jahren hielt ich in diesem Rahmen einen Vortrag über nicht mehr und nicht weniger als den Sinn des Lebens. Bereits damals entwickelte ich zwei meiner Grundgedanken: Daß wir nach dem Sinn des Lebens eigentlich nicht fragen dürften, da wir selbst es sind, die da befragt werden: Wir sind es, die zu antworten haben auf die Fragen, die uns das Leben stellt. Und diese Lebensfragen können wir nur beantworten, indem wir unser Dasein selbst verantworten. Der andere Grundgedanke aber besagt, daß der letzte Sinn über unser Fassungsvermögen hinausgeht, [...] ⁶⁹.

Con 17 años, aprovechando su relación con Freud, le envió un artículo propio sobre el surgimiento y la interpretación de la afirmación y la negación mímica. Freud pidió que lo publicasen dos años después (1924) en la *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Poco después planeó realizar formación en psicoanálisis y Freud le indicó que debería entrevistarse con el secretario de la asociación psicoanalítica, Paul Federn. Frankl tuvo la entrevista, pero el efecto fue el contrario del esperado, tras ella decidió no hacer la formación psicoanalítica y en un par de semanas ingresó en las filas de Adler. Más tarde, cuando ya se sentía desvinculado del psicoanálisis, llegaría a conocer a Freud en un encuentro fortuito paseando por la calle, Freud demostró que

⁶⁸ F. S., 42 (63). «Finalmente, cabe mencionar todavía un último disfraz del intelectual: *el escéptico*. El escéptico es un hombre que huye ante la vida negando todo conocimiento y todo valor. Es que, de ese modo, le resulta fácil sonreír con aire de superioridad frente a todos los esfuerzos humanos por alcanzar la verdad sin tener que esforzarse él mismo por nada».

⁶⁹ *Mem.*, p. 36 (45-46). «En este contexto pronuncié una conferencia, a la edad de 15 o 16 años, nada más y nada menos que acerca del *sentido de la vida*. Ya en aquella época desarrollé dos de mis pensamientos fundamentales: que nosotros en realidad no debemos preguntar por el sentido de la vida, porque somos nosotros mismos los que somos interrogados. Nosotros somos los que debemos responder a las preguntas que la vida nos presenta. Y estos interrogantes de la vida sólo podemos contestarlos al responsabilizarnos de nuestra existencia. El otro pensamiento fundamental dice que el sentido último trasciende nuestra capacidad de comprensión, [...]».

se acordaba de Frankl recitando su dirección postal, pero el encuentro no pasó de la mera anécdota⁷⁰.

A partir de los 20 años, sin haber terminado aún los estudios de medicina, podemos encontrar escritos suyos referentes a cuestiones sociales, psicoterapia, psicología individual, etc., como el trabajo titulado «Psychotherapie und Weltanschauung»⁷¹ publicado en la *Internationale Zeitschrift für Individual-psychologie*. En 1926, precisamente en el marco de Congreso Internacional de Psicología Individual de Düsseldorf, Frankl dictó una conferencia en la que por primera vez utilizaría el término «logoterapia».

Es sorprendente encontrarse con un Frankl, aún estudiante, que habla con soltura (como si de un experimentado psicólogo se tratase) de lo que «todo psicólogo moderno sabe»:

Oft kommt es vor, daß ein Neurotiker mit einer bestimmten Weltanschauung, mit einem philosophischen System oder einer metaphysisch-religiösen Lebensauffassung seine Einstellung zum Leben, zu sich und zur Gemeinschaft zu berechtigen sucht. Jeder moderne Psychologe weiß ganz genau, daß auch diese höchsten Abstraktionen, diese von allem Affektiven scheinbar grundsätzlich unabhängigen Gedanken, Philosopheme und Anschauungen letzten Endes im unbewußten Seelenleben des Betreffenden begründet, bedingt und bestimmt sind⁷².

⁷⁰ KLINBERG, H Jr. *When life calls out to us: the love and lifework of Viktor and Elly Frankl*. Double-day Religious Publishing Group, New York, 2012. Versión castellana de Ferrán Esteve: *La llamada de la vida. La vida y la obra de Viktor Frankl*. RBA Libros, Barcelona, 2002, pp. 82-83. A partir de ahora citaremos como: KLINBERG 2012.

⁷¹ «Psicoterapia y cosmovisión».

⁷² F. S., p. 33 (50). «Sucede a menudo que un neurótico procura justificar su actitud para con la vida, consigo mismo y con la comunidad por medio de un sistema filosófico o de una concepción metafísico-religiosa de la vida. Todo psicólogo moderno sabe muy bien que también esas supremas abstracciones, esas ideas, filosofemas y formas de ver que parecen ser fundamentalmente independientes de todo lo afectivo están en última instancia condicionadas y determinadas por el inconsciente de la persona en cuestión».

En esos momentos participaba activamente como miembro de las juventudes socialistas⁷³, llegando a ser portavoz de las Juventudes Socialistas Obreras de Austria. Pero sólo unos años después, en 1927 se desvinculó de ellas. Y como cuenta Haddon Klingberg Jr.⁷⁴, desde que Frankl abandonó el movimiento socialista de na dejó de estar interesado por la política.

Con apenas 22 años, nos encontramos con un Frankl convertido en paladín de la psicología individual de Adler:

Wir werden schon in diesen Verhältnissen die bedeutungsvolle Tatsache durchschimmern sehen, daß - was ja gerade die Individualpsychologie immer wieder und so eindringlich zu zeigen bemüht ist - die Gemeinschaft wahrscheinlich die heute beste Form der Sicherung darstellt und auch die größten Entfaltungsmöglichkeiten dem Individuum gewährleistet⁷⁵.

No sólo fue durante un tiempo ferviente seguidor de Adler, sino que además fundó la revista «*Der Mensch im Alltag*»⁷⁶ con el apoyo ideológico, e incluso económico, de la asociación adleriana. En esta revista publicó un artículo titulado «Vom Sinn des Alltags»⁷⁷. Pero poco después, debido a la antropología que descubrió, compatible con la psicología individual, y a la influencia de dos grandes pensadores, a los que él denomina sus maestros (Rudolf Allers y Oswald Schwarz), terminó por disentir tanto con las ideas de Adler que este decidió expulsarle de su agrupación, la revista dejó de publicarse entonces. Aún así, siempre se notará en la obra de Frankl la influencia adleriana. En conclusión, podemos decir que repasando la juventud de Viktor Frankl nos encontramos con un joven intelectualmente activo y muy preocupado por el sentido de la vida:

⁷³ Algo muy normal para un joven judío vienés, porque encontraban en los socialdemócratas un partido que no tenía sectores antisemitas y que acogían a las minorías como la judía.

⁷⁴ KLINBERG 2012, p. 350.

⁷⁵ F. S., p. 36 (54). «En las realidades mencionadas podremos entrever ya el significativo hecho —que justamente la psicología individual se ha esforzado por mostrar una y otra vez con tanta insistencia— de que, probablemente, la comunidad representa hoy en día la mejor forma de seguridad y garantiza asimismo al individuo las mayores posibilidades de desarrollo».

⁷⁶ *El hombre en la vida diaria*.

⁷⁷ «Sobre el sentido de la vida cotidiana».

Noch in der Unterstufe der Mittelschule war ich Vorzugsschüler gewesen. Dann aber begann ich, meine eigenen Wege zu gehen. Ich ging in die Volkshochschule, um Angewandte Psychologie zu hören, interessierte mich aber auch für Experimentelle Psychologie⁷⁸.

Cuando era un estudiante de medicina, despertó en él la inquietud por la situación de la juventud en su época. Debido a que eran tiempos de crisis económica, las perspectivas de futuro laboral eran poco halagüeñas y la tasa de abandono del hogar y de suicidios había subido inusualmente. En 1928 Frankl, sin aún tener la especialidad de psiquiatría, propuso la creación de centros de consulta gratuita para jóvenes, con la esperanza de que la ayuda psicológica adecuada podría evitar las fatales secuencias. Su propuesta tuvo unos resultados que superaron las expectativas más optimistas. No sólo porque fue respaldada por grandes profesionales de la época, por las autoridades y por la prensa, sino también porque sus resultados clínicos superaron las previsiones más optimistas, pues «en Viena, en 1930, después de un sólo año de actividad, no se registró ningún suicidio»⁷⁹ (y continuó así durante varios años consecutivos). Debido a este éxito se despertó «el interés de países vecinos y Frankl fue invitado a hablar y aconsejar sobre la apertura de centros de este tipo en Suiza, Hungría y Checoslovaquia»⁸⁰.

Pero esta iniciativa, además de aportarle una importante experiencia clínica, pues atendió a numerosos jóvenes, tuvo un efecto colateral que influyó en su carrera. Tuvo la ocasión de conocer a diferentes personajes de relevancia, entre ellos el Dr. O. Pötzl⁸¹. En el momento en que Frankl se graduó en medicina (1930), Pötzl lo invitó a unirse a su equipo para, de este modo, hacer la especialidad en neurología en la Clínica neurológica de la Universidad de Viena. Gracias a esto, cuando en 1936

⁷⁸ *Mem.*, p. 28 (36). «Todavía en el ciclo básico del colegio secundario, fui alumno preferencial. Pero luego comencé a tomar caminos propios. Iba a la Volkshochschule (Universidad Popular) para escuchar las clases de Psicología Aplicada, también me interesaba la Psicología Experimental».

⁷⁹ NOBLEJAS, 1994, p. 10.

⁸⁰ NOBLEJAS, 1994, p. 10.

⁸¹ Otto Pötzl (1877-1962). Reconocido neurólogo y psiquiatra vienés.

Frankl concluyó la especialización en neurología y psiquiatría, ya contaba con una gran experiencia.

Paralelamente a su formación como psiquiatra, en esos años comenzará a elaborar su antropología, más concretamente en 1938 publicará un artículo titulado «Zur geistigen Problematik der Psychotherapie»⁸² su «primer esbozo de “logoteoría”: la persona siempre tiene en sí misma la posibilidad de dar un significado a su vida y el psicoterapeuta ha de sostenerla en la búsqueda y realización de dicho significado»⁸³. Será el estreno del concepto de *Höhenpsychologie*⁸⁴ en contraposición al de *Tiefenpsychologie*⁸⁵ de Freud o Adler. Un año después, en 1939 redactará un «paper» titulado *Philosophy and psychotherapy. On the foundation of an existential analysis*.

Pero desde la invasión nacionalsocialista en 1938, el brillante comienzo de su carrera profesional empezó a truncarse por el hecho de ser judío. Aún así siguió practicando la medicina en un hospital para judíos (Hospital de Rothschild). A pesar de las dificultades de esos años y de las negras perspectivas, toma entonces dos importantes decisiones: renunció a un visado que le ofrecieron para viajar a los EE. UU., y se casó el 17 de diciembre de 1941 con Tilly Grosser, una joven judía que trabajaba como enfermera en el mismo hospital que Frankl.

En septiembre de 1942 el joven matrimonio con casi toda su familia es arrestado y confinado al gueto de Theresienstadt, al norte de Praga. Su hermana Stella había conseguido emigrar primero a México y desde allí a Australia, y su hermano Walter intenta escapar viajando a Italia. Medio año después fallece su padre, del que luego recordará que al menos pudo despedirse y al que pudo atender médicamente (aliviándole intensos dolores) horas antes de su muerte.

⁸² «Sobre la problemática espiritual de la psicoterapia».

⁸³ NOBLEJAS, 1994, p. 11.

⁸⁴ «Psicología de altura».

⁸⁵ «Psicología profunda».

Su internamiento en el campo de exterminio de Auschwitz en 1944, supuso al mismo tiempo la separación de su madre y de su esposa que en esos momentos estaba embarazada. Su madre será asesinada muy pronto en las cámaras de gas. Su esposa fallecerá en el campo de Bergen-Belsen, a la edad de 24 años (Frankl no lo sabrá hasta después de su propia liberación). Fue trasladado a los campos de Kaufering y Türlheim, donde vivió en condiciones tan extremas que llegó a pensar que no conseguiría sobrevivir. En el último campo enfermó de tifus. Antes de ser deportado a los campos de concentración, tenía bastante avanzado el manuscrito del que sería su primer libro, *Ärztliche Seelsorge*, pero le fue arrebatado al ingresar en Auschwitz. Fue precisamente el reto de terminar y publicar este libro uno de los recursos de los que se valió para dar sentido al sufrimiento que padecía y luchar por sobrevivir, especialmente en el campo de Türlheim. El momento clave fue cuando estaba ingresado en el pabellón de tifus, tenía fiebre muy alta, al borde del delirio, y sabía que si no luchaba y se dejaba llevar por la enfermedad, moriría, lo había visto en muchos pacientes. Entonces decidió luchar, y para estar distraído y mantenerse despierto, pensó en rehacer el libro. Al no tener posibilidad ni medios para escribir, lo reconstruyó punteando en papeles con signos taquigráficos, esto fue suficiente para mantenerlo ocupado y con la mente centrada en algo que realmente le motivase y le diese fuerzas para no sucumbir. A este periodo de cautiverio el propio Frankl lo denomina «*experimentum crucis*», para dar a entender que puso a prueba sus propias teorías desde el sufrimiento personal. Las vivencias, reflexiones, padecimientos, marcarían de tal modo su pensamiento que prácticamente en la totalidad de sus obras se puede descubrir la influencia de este periodo.

Tras finalizar la guerra y su puesta en libertad (por las tropas de los EE. UU. el 27 de abril de 1945), vive otro de los momentos más duros de su vida. Las ideas cidas que pudo superar en los campos de concentración, atacan con más fuerza cuando se entera de la noticia de la muerte de su joven esposa, de su madre y de su hermano. Se encuentra en Viena sin mujer, sin familia y sin (aparentemente) futuro profesional. Pero hubo dos acontecimientos que le hicieron superar esta crisis, el primero fue su contratación ese mismo año, en la Policlínica Neurológica de Viena, donde será nombrado director, cargo que ostentará durante los siguientes 25 años. El se-

gundo la reconstrucción de *Ärztliche Seelsorge*, inicialmente por sugerencia de Otto Kauders (catedrático y sucesor de Pötl), como tesis habilitante⁸⁶. Estas ocupaciones dieron un sentido inmediato a Frankl que llega a decir «era lo único que podía ficar algo para mí. Me metí de lleno en el trabajo»⁸⁷. Comenzó la reconstrucción del libro con las notas que había redactado durante su cautiverio, pero un descubrimiento inesperado le facilitó muchísimo la tarea: «Fue a desahogar su desesperado corazón con su amigo y vecino Paul Polack»⁸⁸ y su amigo le dijo que aún conservaba una copia, que Frankl le entregó antes de ser deportado⁸⁹. Poco después de terminar su primer libro decide escribir las experiencias que vivió en los *lager*. En sólo nueve días y dictando a taquigrafistas consigue redactar un libro lleno de vida, perspicacia y profundidad, *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*.

El 28 de diciembre de 1946 pronuncia una conferencia titulada *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*, que será publicada por Amandus-Edition al año siguiente.

En el año 1947 tendrán lugar varios acontecimientos importantes, unos de carácter familiar y otros profesionales. Los primeros son la boda con Eleonore Schwindt, una joven enfermera que trabaja en el mismo hospital y, fruto de ese matrimonio, el nacimiento de su hija Gabriele Frankl. Los profesionales: impartir un curso de actualización para médicos, por petición de la dirección del Policlínico de Viena (fruto de este será el libro *Die psychotherapie in der praxis*); y la publicación de: *Zeit und verantwortung* y *Die existenzanalyse und die probleme der zeit*.

En 1948 consigue el doctorado en filosofía con el que luego será el libro en el que hable por primera vez del inconsciente espiritual y el inconsciente religioso: *Der unbewusste Gott*. En el curso académico que comienza ese mismo año será

⁸⁶ LÄNGLE 2000, p. 91.

⁸⁷ LÄNGLE 2000, p. 91.

⁸⁸ FREIRE, J. B. (en el prefacio de: FRANKL, V. E., *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 2004), p. 17. A partir de ahora: FREIRE «prefacio» 2004.

⁸⁹ Aparece narrado en: FREIRE «prefacio» 2004, p. 17. Y también en: LÄNGLE 2000, p. 182.

do como profesor asociado en la Universidad de Viena. Para su defensa presentará las «Lecciones metaclínicas» que al ser publicadas se transformarán en el libro titulado: *Der unbedingte mensch*.

Desde 1951 hasta 1955 pronunció conferencias radiofónicas con la finalidad de realizar psicohigiene y difundir los principios de la logoterapia. Los temas fueron tan variados como el amor, el trabajo, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Estas conferencias se publicarán más tarde en diversos libros.

En 1954 es invitado por universidades de Londres, Holanda y Argentina para impartir conferencias. Y en ese mismo año Gordon Allport, tras leer la obra más mosa de Frankl, se interesa por él y comienza a promocionar la publicación de sus libros. Allport llega a forzar en 1961 a su editorial para que publique la segunda ción inglesa de *From Death-Camp to Existentialism*, con el nuevo título de *Man's Searching for meaning*. Esta edición será prologada por Allport y a partir de entonces se convertirá en un éxito editorial rotundo, llegando a considerarse uno de los 10 libros más influyentes en los EE. UU. En el año 2005 ya llevaba cerca de 10 millones de ejemplares vendidos en más de 150 ediciones⁹⁰.

En 1955 consigue la plaza de profesor titular en la Universidad de Viena y desde entonces comienza a ser invitado como profesor invitado a diferentes universidades. Al año siguiente, 1956, publica *Theorie und Therapie der Neurosen*, que está formada por un conjunto de lecciones que impartió en la Universidad de Viena sobre «teoría de las neurosis y psicoterapia». En ellas no sólo aborda la teoría de las neurosis como sistema, sino que también, introduce a los lectores en la logoterapia y el análisis existencial.

Desde 1961 fue profesor visitante en las universidades de Harvard, Cambridge, Massachusetts, Standford, Dallas, Pittsburg y San Diego. Llega a crearse un instituto y una cátedra para la logoterapia en la United States International University de

⁹⁰ G. & S. 16 (34).

California. Frankl fue invitado a dar conferencias en 209 universidades de todo el mundo⁹¹.

En el 1985 gana el premio Oskar Pfister de la Sociedad Americana de Psiquiatría. Diez años más tarde, en 1995 publica el libro autobiográfico *Was nicht in meinen büchern steht*. Y dos años más tarde publicará su último libro: *Man's search for Ultimate Meaning*.

Fue un hombre que demostró una gran vitalidad durante toda su vida. Escribió un total de 32 libros; fue director médico, catedrático, fundador y presidente de la «Österreichische Ärztesgesellschaft für Psychotherapie»⁹²; sus obras han sido dos a 41 idiomas y le han sido otorgados 29 doctorados honorarios en universidades de todo el mundo y otras menciones y honores como ser nombrado «miembro honorario de “The Religion in Education Foundation”, reconocimiento a su valor y a su contribución a la psiquiatría y psicoterapia del “Indianapolis Pastor Counseling ter”»⁹³, o el haber recibido la Gran Estrella Dorada de Honor al Mérito de la República de Austria y la Gran Cruz al Mérito de la República Federal de Alemania... Fue un gran aficionado al alpinismo y como durante su estancia en los EE. UU. no pudo practicarlo, a los 67 años obtuvo la licencia de piloto de aviación para mantener su afición a las alturas. Permaneció activo como docente universitario hasta los 85 años en la Universidad de Viena, pero años después siguió impartiendo clases. La última la dictó el 21 de octubre de 1996, con 91 años. A pesar de haber vivido en campos de concentración y de tanta actividad, alcanzó la edad de 92 años y ese año celebró con Eleonore sus bodas de oro. Falleció por un paro cardíaco el 2 de septiembre de 1997.

⁹¹ G. & S. 17 (35).

⁹² Sociedad médica austriaca para la psicoterapia.

⁹³ NOBLEJAS, 1994, pp. 13-14.

3.2 Influencias

En el pensamiento de Frankl encontramos influencias de distintos órdenes: las médicas y psicológicas, las filosóficas e incluso las literarias y las religiosas. Todas ellas interactúan conformando su pensamiento y en la práctica sería imposible desligarlas unas de otras en la lectura de sus obras, pero para su estudio y mejor comprensión hablaremos de cada uno de estos tipos de influencia por separado.

3.2.1 Principales influencias psicológicas

En sus obras, Frankl hace frecuentes referencias a la libertad, considerando que siempre es posible a pesar de los condicionamientos. Pero en su adolescencia fue un defensor del psicoanálisis de Freud y posteriormente de la psicología individual de Adler. Años después denunciará ambas corrientes como psicologistas.

3.2.1.1 Sigmund Freud (1856-1939)

Viktor Frankl, paralelamente a sus estudios secundarios en el instituto, asistía a la Universidad Popular. En ella estableció contacto con el psicoanálisis y según cuenta en sus memorias, recibió formación en psicoanálisis durante años: «Mein eigenes Wissen bezog ich zunächst von so bedeutenden unmittelbaren Freud - Schülern wie Eduard Hitschmann und Paul Schilder, wobei letzterer seine von mir jahrelang besuchten Vorlesungen an der Psychiatrischen Universitätsklinik bereits unter Wagner-Jauregg hielt»⁹⁴. Y debido a su carácter emprendedor Frankl decidió escribir a Freud, no sólo obtuvo respuesta a su primera carta sino que se estableció entre ambos una auténtica relación epistolar. Cuando preguntan a Frankl en qué

⁹⁴ *Mem.*, 29 (37). «Mis propios conocimientos los recibía al principio de alumnos famosos y directos de Freud, como ser [sic] Eduard Hitschmann y Paul Schilder. Concurrí durante muchos años a las clases que dictaba el último de los nombrados en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad, bajo Wagner-Jauregg».

mento se hizo seguidor de Freud, contesta con humor⁹⁵ que fue un día casualmente al salir de clases, mientras esperaba un tranvía. Frankl narra que observó a un anciano muy parecido a Freud, pero como la casa del fundador del psicoanálisis estaba cercana decidió «seguirle» para comprobar si se dirigía allí y si realmente era Freud (en esa ocasión fue cuando al presentarse Frankl, Freud demostró recordar su nombre completo y dirección postal). Aunque realmente en el momento en el que sucede la anécdota, Frankl, era más adleriano que psicoanalista.

El doctor Omar Lazarte⁹⁶, en un artículo titulado *Viktor Emil Frankl, M.D. Ph.D., en el desarrollo de la Psicoterapia Científica*, narra los cuatro puntos tales que según Frankl necesita toda psicoterapia y que no encontraba en el psicoanálisis de Freud:

«Frankl resume sus diferencias con la doctrina de Freud en los siguientes puntos:

- 1) Una visión comprensiva del ser humano como totalidad ha de incluir la dimensión somática, la psíquica y la noológica (dimensión espiritual, axiológica y de la búsqueda de sentido).
- 2) El terapeuta debe captar la cosmovisión del paciente.
- 3) El análisis existencial de los valores de cada paciente es imprescindible para ayudarlo a jerarquizarlos y a realizarlos dando así sentido a su vida.

⁹⁵ Bromea al jugar con la doble acepción de seguir.

⁹⁶ Omar Lazarte (1921), médico y psicoterapeuta, discípulo de Frankl que introdujo la logoterapia en Argentina. Profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, entre otros cargos ostentó los de: presidente de la Sociedad Argentina Asesora en Salud Mental (SAASMEN), cofundador y presidente honorario de la Sociedad Argentina de Logoterapia (1982) y vicepresidente de Congreso Mundial sobre Estados Depresivos (Mendoza, 1990). Estableció un contacto epistolar de más de 30 años con Viktor E. Frankl.

4) En lugar de sentirse el paciente víctima de los distintos determinismos, hacerlo responsable de lo que en el momento actual realiza con su vida apelando al grado de libertad que pueda disponer y educándose en la responsabilidad del proceso terapéutico»⁹⁷.

Si bien Frankl en su época de estudiante en secundaria, admiraba tanto el psicoanálisis que lo aplicaba en todos los escritos y trabajos que podía, en pocos años comprendió el psicologismo que albergaba. Pronto lo abandono por reduccionista y le sirvió como referencia continua de lo que no debería ser la psicoterapia. En muchos de sus libros y artículos Freud es el autor más citado pero no para asumir sus ideas, sino para combatirlas. Si su maestro Allers fue considerado un anti-Freud, Frankl le siguió en el combate contra la antropología psicoanalítica. Por otro lado siempre valoró el hallazgo freudiano del «inconsciente». Inspirándose en él propondrá la idea del «inconsciente espiritual».

3.2.1.2 Alfred Adler (1870-1937)

Antes de sentirse totalmente defraudado por el psicoanálisis, Frankl comenzó a interesarse por la psicología individual de Adler. Llegaría a decir que si bien la psicología individual exageraba con los complejos, al menos era más racional que el psicoanálisis que comenzó a ver como una psicoterapia basada en el adoctrinamiento más que en razones. En la semblanza hemos podido ver cómo Frankl llegó a estar muy involucrado en la psicología individual, hasta el punto de convertirse en el editor de la revista de psicología individual *Der Mensch im Alltag*.

A pesar de ser expulsado de la psicología individual por el propio Adler, pre se consideró, en parte, unido a la psicología individual. Y las similitudes son tales

⁹⁷ LAZARTE, O., «Viktor Emil Frankl, M.D. Ph. D., en el desarrollo de la Psicoterapia Científica» LOGO (teoría terapia actitud) - año XVIII, nº 34, mayo 2002. p.3.

que en sus memorias, Frankl tiene que defenderse de los que piensan que la logoterapia es una versión mejorada de la psicología individual de Adler:

Nur soll mir niemand mehr damit kommen, die Logotherapie sei bloß «Adlerian psychology at its best», und es gebe daher keinen Grund, sie als eine Forschungsrichtung *sui generis* auszugeben und ihr eigens einen Namen zu geben. Ich pflege auf dergleichen Vorhaltungen wie folgt zu reagieren: Wer wäre legitimiert, zu entscheiden, ob die Logotherapie nun wirklich noch Individualpsychologie ist oder aber längst nicht mehr - wer anders als Adler? Und er bestand nun einmal darauf, daß ich aus dem Verein für Individualpsychologie ausgeschlossen werde. *Roma locuta causa finita*⁹⁸.

Y como vemos, no establece la diferencia entre logoterapia y psicología individual en importantes discrepancias teórico-prácticas, sino en el argumento de que fue expulsado de la asociación adleriana.

Podemos encontrar similitudes en la logoterapia y la psicología individual en que ambas:

- Coinciden en el uso del diálogo con el paciente como clave de la terapia.
- Confieren importancia a la función psicoeducativa de la terapia.
- Dan importancia al rol de la infancia y la familia en el desarrollo del individuo, aunque para Frankl pasaba a ser uno de los puntos más a considerar en el análisis existencial.
- Coinciden en tener en alta estima la libertad y la responsabilidad.

⁹⁸ *Mem.*, 43 (53). «Que nadie me venga con la opinión de que la Logoterapia es únicamente “Adlerian psychology at its best”, y que por lo tanto no había motivo para considerarla una orientación de investigación *sui generis* y darle un nombre propio. A tales consideraciones reacciono de la siguiente manera: ¿Quién estaría legitimado para decidir si la Logoterapia es realmente aún Psicología Individual o ya no? ¿Quién otro, sino Adler? Y él insistió en que yo fuese excluido de la Asociación de Psicología Individual. *Roma locuta, causa finita*».

- Valoran al ser humano como «indivisible», aunque Adler se limita a la consideración bio-psico-social y Frankl añade la noológica o espiritual.
- Presentan una aproximación teleológica y una finalidad.
- Dan importancia a la búsqueda del sentido en la psicoterapia y en la propia vida de las personas.

Y varios aspectos en los que tienen coincidencias parciales son:

- Adler considera que las metas centradas en uno mismo son estrechas, al igual que Frankl, pero mientras Adler propone que deberían estar centradas en lo social, Frankl se refiere a la importancia de la trascendencia que puede incluir el sentido último.
- En la propuesta de los valores creativos y vivenciales de Frankl podemos ver reflejada la importancia que Adler otorga a las tareas vitales (amor, relaciones sociales, trabajo...).

Finalmente, es probable que haber conocido el «principio de placer» de Freud y posteriormente la «voluntad de poder» en Adler, inspirasen a Frankl hablar de la «voluntad de sentido».

3.2.1.3 Carl Gustav Jung (1875-1961)

También es posible encontrar algunas similitudes entre Frankl y Jung. En primer lugar ambos comenzaron como discípulos de Freud (salvando las distancias entre un cofundador del psicoanálisis y un estudiante admirador de esa escuela). Pero quizás la coincidencia más importante es la relevancia que ambos otorgan al encuentro del sentido de la vida. Frankl cita a Jung en *Das Leiden am sinnlosen Leben* y reconoce el mérito de ser uno de los pioneros en preocuparse por el sentido y la influencia que este tiene en las neurosis:

[...] welches Verdienst darin allein gelegen ist, daß er zu seiner Zeit, un das heißt in den frühen Jahren de Jahrhunderts, die Neurose zu definieren gewagt hat als «das Leiden der Seele, die nicht ihren Sinn gefunden hat»⁹⁹.

Otro punto en común es la insistencia de ambos en personalizar la terapia, Jung decía:

La psicoterapia y los análisis son tan distintos como los mismos individuos. Yo trato a cada paciente lo más individualmente posible, pues la solución del blema es siempre personal. Las reglas válidas en general sólo se pueden lar *cum grano salis*. Una verdad psicológica es solamente válida cuando se de cambiar. Una solución que a mí no se me ocurra puede ser para otro precisamente la correcta¹⁰⁰.

En Viktor Frankl podemos encontrar la misma idea cuando expresa su fórmula $\Psi = X + Y$, donde la letra Ψ significa el resultado de la psicoterapia, la X es la variable paciente y la Y la variable terapeuta. Quiere decir con esto que el éxito de la psicoterapia depende de dos variables, las características del paciente y las características del psicoterapeuta. De modo que no se puede aplicar un método de la misma forma a dos pacientes diferentes porque tendremos dos resultados diferentes.

3.2.1.4 Rudolf Allers (1883-1963)

Entre 1925 y 1926 Viktor fue ayudante del profesor Rudolf Allers en el laboratorio de psicología de Schwarzpanierstrasse. En muchas ocasiones lo cita con admiración y aunque considera a varios pensadores como sus maestros, sólo a él y a Schwarz los tuvo como sus grandes maestros.

⁹⁹ D. L. S. L., pp. 41-42 (45). «[...] tuvo la osadía de atreverse a definir en su tiempo, es decir, en los primeros años del siglo (XX), la neurosis como “el sufrimiento del alma que no ha encontrado su sentido”».

¹⁰⁰ JUNG, C. G., *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Versión castellana de M^a Rosa Borrás del original: *Erinnerungen Traume Gedanken*. Grupo editorial Planeta, Buenos Aires, 2002, p. 114.

Ich war in den Bann zweier Männer geraten, die mich nicht nur als Menschen beeindruckten, sondern auch sonst auf das Nachhaltigste beeinflussen: Rudolf Allers und Oswald Schwarz. Unter Allers begann ich, an dem von ihm geleiteten Sinnesphysiologischen Laboratorium experimentell zu arbeiten¹⁰¹.

Y es que precisamente, la disensión de Frankl con la psicología individual procede principalmente de la que primero tuvo Rudolf Allers cuando le planteó a Adler la necesidad de una antropología integral, abierta a la trascendencia, donde el psicoterapeuta tuviese también en cuenta la espiritualidad y la religiosidad de los pacientes. Esta necesidad de una psicoterapia que tuviese en cuenta al hombre en su totalidad fue una de las claves que impulsaría la logoterapia y la distinguiría de las otras escuelas psicológicas vienesas.

Otra influencia clara de Allers en Frankl es el rechazo (en contra al psicoanálisis) a la idea de que un acto volitivo pueda ser producido por los instintos. Allers dice:

Sería imposible, como ya queda dicho, considerar un acto volitivo, de ninguna manera, como «producido por instintos»; es siempre algo fundamental y cialmente distinto de toda conducta instintualmente determinada. Todo obrar consciente y volitivo, aún cuando esté desencadenado por algún deseo nal, es y sigue siendo un acto de la voluntad; aun cuando «cedamos» a la sión, incluso esto mismo constituye un acto volitivo. La esencia de la volición está en el escoger, en la decisión [...] ¹⁰².

Esta defensa de la libertad frente a los instintos la encontraremos con frecuencia en la obra de Frankl (tal como analizaremos a lo largo de esta tesis).

¹⁰¹ *Mem.*, 41 (51). «Yo había caído bajo el hechizo de dos hombres, que no sólo me impresionaron como personas, sino también me han influenciado profundamente: Rudolf Allers y Oswald Schwarz. Con Allers comencé a trabajar en forma experimental en el laboratorio de Fisiología de los Sentidos, que estaba bajo su dirección».

¹⁰² ALLERS, R., *Sexualpädagogik. Grundlangen und Grunglienen*. Verlag Anton Pustet, Salzburg. Versión en castellano de Dr. Oliver Brachfeld: *Pedagogía sexual y relaciones humanas. Fundamentos y líneas principales analítico-existenciales*. Luis Miracle, Barcelona, 1958, p. 79. A partir de ahora citaremos esta obra como «ALLERS 1958».

También podríamos encontrar otra influencia de Allers en la insistencia «frankliana» de enfrentar una psicología de alturas a la psicología profunda. Con ello se refiere a la psicología de la dimensión espiritual frente a la del inconsciente instintivo psicoanalítico. Allers hace referencia frecuente a que no sólo no estamos determinados por nuestras pulsiones, sino que incluso en ocasiones actuamos en contra de ellas, pues podemos dirigirnos por valores superiores:

La experiencia de cada día nos demuestra suficientemente que muy a menudo obramos netamente en contra de nuestras propensiones pulsionales y les, nos resistimos a tales impulsos, y tomamos decisiones opuestas a los mos. La voluntad –o mejor dicho, la persona toda— puede valerse de los pulsos de sus capas inferiores, puede también desviar las orientaciones finales originarias de los mismos, dirigiéndolos hacia otros objetivos que son cidos como portadores de valores superiores al que podría ser el mero placer vital¹⁰³.

Podríamos pensar que Frankl heredó de Allers la prevención hacia el peligro de la psicología profunda: Allers señala que al «mirar desde abajo» anulamos la posibilidad de cambio o progreso y por eso propone tomar otra perspectiva desde lo «alto». Jugnet recoge una cita de Allers en la que se aprecia este pensamiento: «Como en filosofía o en psicología, no hay punto de vista más peligroso en materia de psicoterapia o de ascética, que aquel que hemos llamado “mirada de abajo”. Es preciso levantar la vista hacia las alturas de nuestra vida y del ser en general»¹⁰⁴. Esta misma idea subyace en el pensamiento de Frankl cuando dice que no hay que tratar a nadie como a la persona que es sino como a la que puede llegar a ser.

¹⁰³ ALLERS 1958, pp. 85-86.

¹⁰⁴ JUGNET, L., *Rudolf Allers ou L'anti-Freud*. Versión castellana de Benjamín Agüero: *Rudolf Allers o el anti-Freud*. Plantin, Buenos Aires, 1952, p. 96.

3.2.1.5 Oswald Schwarz (1883-1949)

Schwarz por influencia de su padre (abogado muy aficionado a la filosofía) estudió desde muy joven filosofía y antropología. Esto hizo que, al igual que su go Rudolf Allers, combinase los estudios de medicina con filosofía, antropología y psicología. De la correspondencia que se conserva entre Schwarz y Frankl puede deducirse que más que una relación maestro-discípulo se estableció una auténtica amistad¹⁰⁵.

Resulta curioso ver que maestros y discípulo (Allers, Schwarz y Frankl) guieron prácticamente el mismo itinerario formativo. Primero estudiaron medicina; en cuanto a psicología los tres fueron primero discípulos de Freud, después de Adler y finalmente juntos salieron de la psicología individual para proponer una pia que tuviese en cuenta a la persona completa, sin reduccionismos. En lo filosófico también los tres tuvieron influencias de la fenomenología de Scheler. Schwarz fue considerado por Viktor Emil von Gebattel como el iniciador de la primera logía médica¹⁰⁶. También como precursor de la medicina psicosomática.

Aunque en la obra de Frankl no aparecen tantas referencias a Schwarz como a Scheler o a Allers, como ya hemos indicado, Frankl reconoce en sus memorias que se sentía profundamente influenciado por él. Las influencias de este pensador en Frankl pueden observarse en dos aspectos: la relación entre filosofía y psicoterapia y el interés por la medicina psicosomática. Cuando en 1927 Frankl escribió un libro en que abordó la relación entre la filosofía y la psicoterapia, Schwarz lo leyó con interés y no sólo lo animó a publicarlo sino que lo prologó y llegó a decir de las ideas de Frankl sobre la psicoterapia tendrían en su campo la misma importancia que había tenido en la filosofía la *Crítica de la razón pura* de Kant. Por otra parte la medicina psicosomática de Schwarz le ayudó a Frankl a entender las relaciones bio-psico-nooéticas en el ser humano. De este modo la idea frankliana de que no existen

¹⁰⁵ MIRAMONTES 2010, pp. 268-281.

¹⁰⁶ GEBSATTEL, V. E. von, *Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad*. Versión castellana de Beatriz Romero de Rodríguez. Gredos, Madrid, 1969, p. 51.

sis puramente somáticas, psíquicas o noéticas, sino que las distintas dimensiones interactúan (aunque predomine una de ellas) se deriva en gran medida de Schwarz. Tanto que, como Schwarz, Frankl habla de neurosis que parten de lo espiritual y llegan a provocar dolencias físicas. Así, Schwarz junto con Allers pueden considerarse los dos precursores del concepto de neurosis noógena definida por Frankl. Por ello consideramos que no fue casualidad que Frankl dedicase a Oswald Schwarz precisamente el libro titulado *Theorie und Therapie der Neurosen*.

3.2.2 Otras influencias psicológicas

Existen otro tipo de influencias, dentro de la psiquiatría y la psicología, que podrían tenerse en cuenta en la vida de Frankl. Pero o bien han sido más significativas en cuanto a lo profesional que en el orden de las ideas, o bien son influencias que no han sido estudiadas a fondo y podrían plantearse para futuros estudios. Un ejemplo del primer tipo es la influencia ejercida por Otto Pötzl. En cuanto al segundo tipo podríamos hablar de las influencias de la psicología humanista norteamericana y de psicología cognitivo-conductual.

De Otto Pötzl llega a escribir Frankl en sus memorias que siempre lo consideró un amigo paternal. Y García Pintos al referirse a la relación ente Frankl y Otto dice: «Conocer y entrar en contacto con Rudolf Allers y Otto Pötzl tendría un significado esencial en su vida. No sólo en el ámbito formativo como profesional sino, muy especialmente, en aspectos personales. Allers y Pötzl, por circunstancias diversas verdaderamente marcaron, me atrevo a decirlo, la historia de Viktor»¹⁰⁷. Podemos decir que Otto se convirtió así en el «maestro» al menos en una de las facetas de Frankl, como médico psiquiatra y neurólogo. Aunque compartiría esta ascendencia profesional con Rudolf Allers, que además influyó más en cuanto a las ideas.

¹⁰⁷ GARCÍA PINTOS, C.C., *Un hombre llamado Viktor*. San Pablo, Buenos Aires, 2007, p. 42.

Con respecto a la psicología humanista norteamericana, podemos decir que no hay estudios la relacionen directamente con la logoterapia de Frankl. Sin embargo, se sabe que Frankl mantuvo buenas relaciones con Gordon W. Allport y conoció Abraham Maslow, dos de los principales exponentes del humanismo en Estados Unidos.

Conocemos que Frankl leyó a A. Maslow, pues en *El hombre en busca del sentido último*, critica la jerarquía de necesidades de Maslow, concretamente la posibilidad de que la autorrealización pueda ser un fin en sí mismo¹⁰⁸. Sería sante saber hasta qué punto Frankl leyó a Maslow y si adoptó algunas de sus ideas o solamente las criticó.

Con respecto a Gordon W. Allport, recordemos que fue quien prologó *Man's Search Meaning*. Si bien inicialmente establecieron contacto gracias a la intercesión de Rudolf Allers, una vez leyó el libro lo defendió ante su editorial (Beacon Press) e hizo toda la presión que pudo (que era mucha al ser autor de éxito en dicha editorial) para que lo publicasen. Gracias a él, el libro pasaría a convertirse en un betseller en los EE. UU. Al igual que en el caso de A. Maslow, podría plantearse como prospectiva el estudio de las influencias mutuas entre Allport y Frankl.

Finalmente podemos decir que a lo largo de la obra de Frankl se encuentran referencias a la psicología conductista, a la cual critica por su reduccionismo: «If he is a behaviorist, he will see in human behavior the mere effect of conditioning and learning processes»¹⁰⁹. Pero esta crítica tiene que ver más con la antropología cente que con las técnicas empleadas. Pues Frankl desarrolla algunas técnicas que podrían ser compatibles con los postulados de la terapia del comportamiento (como la intención paradójica y la derreflexión), hasta tal punto que la intención paradójica

¹⁰⁸ Pasados los años recordará que Maslow en una conversación informal, le llegó a dar la razón: reconoció que la vida tiene que tener un propósito pero que la autorrealización no puede ser un propósito en sí misma, sino el efecto resultante de alcanzar la meta personal.

¹⁰⁹ D. W. S., p. 255; I. Ps. H., p. 29. «Si es un behaviorista [conductista], querrá ver en la conducta humana el mero efecto de los procesos de condicionamiento y aprendizaje».

ha sido adoptada¹¹⁰ por psicoterapeutas de tal corriente. Pero aunque puedan combinarse, a nivel práctico ambas corrientes, las diferencias antropológicas son notables, pues, mientras que la antropología de la terapia del comportamiento ve al hombre como un mecanismo bien de reacción ante estímulos o de procesamiento de información, la logoterapia hace énfasis en la importancia de la dimensión espiritual.

3.2.3 Principales influencias filosóficas

En la obra de Frankl encontramos referencias continuas a diversos filósofos. Según el mismo reconoce, probablemente a quién en mayor medida debe sus mentos filosóficos sea a Max Scheler (que por otro lado es el pensador más citado como referencia). Pero también encontramos importantes influencias de Sören Kierkegaard y Ludwig Binswanger¹¹¹.

3.2.3.1 Max Scheler (1874-1928)

El filósofo Max Scheler nació en Alemania en 1874, fue fenomenólogo, pulo de Edmund Husserl, hijo de madre judía y padre protestante. Es conocida la

¹¹⁰ «As a matter of fact, the literature on paradoxical intention includes cases in which this logotherapeutic technique was combined with behavior modification, and some behavior therapist have demonstrated that the therapeutic effects obtained by behavior therapy can be enhanced by the addition of logotherapeutic techniques such as paradoxical intention». FRANKL, V. E., *The unheard cry for meaning. Psychotherapy and humanism*. Simon and Shuster, New York, 1978, pp. 124. «De hecho, la literatura relativa a la intención paradójica incluye casos en los que esta técnica logoterapéutica fue combinada con la modificación del comportamiento, y algunos terapeutas del comportamiento han demostrado que los efectos terapéuticos obtenidos mediante la terapia del comportamiento pueden intensificarse con la adición de técnicas logoterapéuticas». Versión castellana de Alfredo Guerra Miralles: *Psicoterapia y humanismo*. Fondo de cultura económica, México, 1992, pp. 138-139. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como “T. U. C. M.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada. Tras la anterior cita, Frankl menciona los trabajos de Jacobs (1972) y Barbara W. Martin como ejemplos de terapeutas de modificación de conducta que utilizaron la intención paradójica con éxito.

¹¹¹ Como en la cuestión de si Jaspers y Heidegger podrían considerarse entre las principales influencias en Viktor E. Frankl, hay discrepancia entre autores tan cercanos a Frankl como Längle y Fizzotti, hemos decidido tratar de la influencia que aportaron en el siguiente apartado denominado: «4.2.4. Otras influencias filosóficas», donde también señalaremos en qué consisten las dichas discrepancias.

influencia del Doctor de Hipona en Scheler¹¹². Alfried Längle¹¹³, refiriéndose a Scheler dice: «la logoterapia y el análisis existencial se fundan en su fenomenología, su filosofía y su antropología»¹¹⁴.

Frankl comenzó la lectura de este filósofo en su periodo universitario y en los momentos en que comenzaba a separarse de la psicología individual, para seguir a sus admirados maestros Oswald Schwarz y Rudolf Allers. Allers le recomendó dos obras de Max Scheler que influirían grandemente en su pensamiento: *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*¹¹⁵ y *Von Ewigen im Menschen*. El mismo Frankl reconoce esta influencia en sus memorias cuando dice: «Um diese Zeit durchschaute ich endgültig meinen eigenen Psychologismus. Vollends wurde ich durch Max Scheler aufgerüttelt, dessen “Formalismus in der Ethik” ich wie eine Bibel mit mir herumtrug»¹¹⁶. Por tanto podemos hablar de una influencia de Scheler en su época fenomenológica. En la lectura de Scheler encontró la confirmación de sus intuiciones con respecto a los reduccionismos psicologistas. Su influencia será tal, que es uno de los autores que más cita en sus obras¹¹⁷ para argumentar sus ideas.

¹¹² Ver, por ejemplo la tesis doctoral: ROMÁN ORTIZ, A. D. *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Scheler*. Universidad de Murcia, 2011.

¹¹³ Nacido en 1951, es doctor en medicina y en filosofía y letras, médico, psicólogo clínico y uno de los biógrafos de Viktor E. Frankl. Mantuvo una cercana colaboración con Frankl desde 1983 hasta 1991. Fundador y presidente de la Sociedad Internacional de Logoterapia y Análisis Existencial. Actual vicepresidente de la *International Federation of Psychotherapy*.

¹¹⁴ LÄNGLE 2000, p. 51.

¹¹⁵ Obra a la que hace referencia en Ä. S..

¹¹⁶ *Mem.*, 42 (51). «En esta época reconocí definitivamente a [sic] mi propio psicologismo. Fui sacudido y despertado totalmente por Max Scheler, cuyo “Formalismus in der Ethik” (Formalismo en la ética) llevaba conmigo como una Biblia».

¹¹⁷ En *Der unbewusste Gott* (FRANKL, V. E., *Der unbewusste Gott. Psychoterapie und Theologie*. Kösel Verlag, München, 1988. Versión castellana de J. M. López de Castro: FRANKL, V. E., *La presencia ignorada de Dios*. Herder, Barcelona, 1995. A partir de ahora «D. U. G.»), por ejemplo, es citado en 6 ocasiones. En esta obra sólo es superado (en el número de veces que es citado), por Freud, pero mientras Scheler es citado para mostrar acuerdo con sus ideas, las citas a Freud son normalmente críticas.

Alfried Längle señala tres importantes influencias:

- La «comprensión intuitiva de los valores (“percepción del valor”) dentro de la “ética de los valores” de Scheler, es tomada por Frankl como concepto de ciencia»¹¹⁸.
- La «dualidad entre espíritu y naturaleza o vida (posición vitalista), que en Frankl deviene “antagonismo psiconoético”»¹¹⁹.
- La «apertura al mundo» de Scheler se corresponde con la «apertura al sentido, como respuesta a la llamada del mundo»¹²⁰ en Frankl.

Otras huellas de Max Scheler en Frankl son:

- La crítica a los reduccionismos (que intentan explicar las realidades complejas desde planos más sencillos incluidos en ellas). A partir de la lectura de Scheler comprobó en la práctica cómo se daban estas ideas, y comenzó su crítica al biologicismo, psicologismo y sociologismo.
- Las experiencias que se tienen como fruto de los descubrimientos.
- Que el hombre tiene derecho de ser considerado culpable y ser condenado, pues pensar de otro modo sería anular su posibilidad de cambio; en contra de la extendida idea de que el hombre sólo es una víctima de sus circunstancias¹²¹.

¹¹⁸ LÄNGLE 2000, p. 51.

¹¹⁹ LÄNGLE 2000, p. 51.

¹²⁰ LÄNGLE 2000, p. 51.

¹²¹ Tal como refiere Scheler en el capítulo denominado «Arrepentimiento y renacimiento» del libro *On the eternal in man*, del cual Frankl llega a decir que es el análisis fenomenológico más profundo que se ha realizado de la transmutación humana (FRANKL, V. E., *The will to meaning. Foundations and applications of Logotherapy*. Meridian, New York, 1988. Versión castellana de Claudio César García Pintos: FRANKL, V. E., *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Herder, Barcelona, 2012. Para hacer referencia a esta obra utilizamos la abreviatura «W. M.»).

- Y también la que probablemente sea una de las ideas a las que Frankl da más importancia: la gran diferencia entre el hombre y los animales está en la «capacidad de contemplar libremente lo posible».

3.2.3.2 Sören Kierkegaard (1813-1855)

La primera influencia de Kierkegaard en Frankl fue a nivel práctico. En el momento en que Frankl estaba planteándose si dedicarse a la psiquiatría, la cía o la dermatología, un amigo suyo le recomendó la lectura de Sören Kierkegaard. Tras la lectura se replanteó con más fuerza la problemática existencial. Hay que tener en cuenta que Kierkegaard destaca por su reacción ante el racionalismo hegeliano y «describió como nadie la impotencia del pensar lógico para dar cuenta de la cía humana»¹²². Es otro de los autores citados desde las primeras de sus obras, hasta en sus memorias (*Was nicht in meinen Büchern steht*). Por otro lado, el propio Frankl reconoce en él al pensador que formuló por primera vez el problema existencial del hombre moderno: «Die existentielle Frage in ihrer “modernen” Form –also das “Problem des modernen Menschen”– wurde erstmalig aufgeworfen von Kierkegaard»¹²³. Podríamos decir que Kierkegaard fue uno de los precursores del existencialismo y que marcó la logoterapia y probablemente sentó las bases del análisis existencial.

Otra cita de Kierkegaard recurrente en Frankl es: «[...] die Tür zum Glück ginge nach außen auf. Wer diese Tür aufzudrücken versucht, dem verschließt sie sich»¹²⁴. Si bien la cita original parece una alusión a la trascendencia, Frankl la utiliza para expresar que la felicidad se obtiene por efecto de cumplir el sentido, no por la intención directa de alcanzarla.

¹²² PRATS 2001, p. 5.

¹²³ D. W. S., 87 (89). «El problema existencial en su forma moderna, es decir, el problema del hombre moderno, lo formuló por primera vez Kierkegaard».

¹²⁴ Ä. S. 2005, p. 83 (69). «[...] la puerta de la felicidad se abre hacia afuera. Cualquiera que trate de tirar de esa puerta la cerrará». También encontraremos esta cita en: D. L. M., 9 (14).

También lo cita cuando se refiere a la causa de la angustia o ansiedad. Frankl utiliza una expresión de Kierkegaard («Die Angst ist der Schwindel der Freiheit»¹²⁵), para presentar una prueba indirecta de la existencia de la libertad, pues de no existir la libertad y la responsabilidad no sería posible sentir ansiedad o culpa.

Si tenemos en cuenta que la filosofía de Kierkegaard del sufrimiento está cada por el Cristo doliente y busca identificarse con Él, podemos percibir la tancia de saber afrontar el dolor con sentido y la madurez que supone la superación del sufrimiento¹²⁶. Al igual que Kierkegaard, Frankl rechaza la idea del sufrimiento por el sufrimiento¹²⁷, es decir, ambos especifican que el sufrimiento necesario o inevitable es el que debe cargarse de sentido y el que lleva a la madurez existencial. Para Kierkegaard superar el sufrimiento necesario es la forma de demostrar amor a Dios. Para Frankl significa que se es capaz de aportar sentido a la vida incluso en las situaciones más extremas.

3.2.3.3 Ludwig Binswanger (1881-1966)

Aunque este pensador también podría estar en el siguiente apartado (ciencias psicológicas) hemos decidido ubicarlo en este por ser considerado como uno de humanistas existencialistas más significativos del siglo XX¹²⁸. Al igual que Frankl recibió influencia de Heidegger que aplicó a su terapia. Esta suponía tratar de abarcar al hombre en su totalidad, y no de forma reduccionista. En el encuentro con el paciente, su método tiene como objetivo principal comprenderlo y describir su mundo,

¹²⁵ FRANKL, V. E., *Theorie und Therapie der Neurosen*. Ernst Reinhardt Verlag, München, 2007, p. 150. «La angustia es el vértigo de la libertad» Versión en castellano de Constantino Ruiz-Garrido: FRANKL, V. E., *Teoría y terapia de las neurosis*. Herder, 2008, p.184. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «Th. Th. N.».

¹²⁶ VIAL MENA, Wenceslao. *La antropología de Viktor Frankl*. Ed. Universitaria S.A. Santiago de Chile, 2000, p. 110. A partir de ahora citaremos como «VIAL MENA 2000».

¹²⁷ VIAL MENA 2000, p. 166.

¹²⁸ VIAL MENA 2000, p. 97.

e insiste en la importancia de un auténtico encuentro entre paciente y terapeuta. Este modo de actuar se ve reflejado también en el análisis existencial de Viktor Frankl.

Gracias a una recomendación que por carta hizo Oswald Schwarz de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*¹²⁹, Frankl comenzó a leer y apreciar a Binswanger, tanto que comienza una correspondencia con Ludwig y en una de sus cartas «le confiesa a su colega suizo que desde que pudo leer la susodicha obra la consideraba como una Biblia»¹³⁰, expresión que ya usó para referirse a *Formalismus in der Ethik* de Scheler. En reconocimiento y admiración hacia la obra de Binswanger, llega a decir en *The Will to Meaning*¹³¹ que principalmente gracias a él, en la psicoterapia, el ser humano ha sido restablecido en su humanidad. Y como Vial Mena indica, Frankl destaca de Binswanger haber «opuesto al afligido estar en el mundo de Heidegger, un enamorado estar en el mundo por encima del mundo»¹³². Frankl piensa, por otro lado, que el Daseinanalysis de Binswanger da un paso importante liberando a las personas de la «sordera ontológica». Con esta expresión, quiere significar el encuentro yo-tú propugnado por Ludwig que lleva a la persona a salir de sí mismo y escuchar al otro al tiempo que se es escuchado. Aunque completa que es la logoterapia la que combate la «ceguera ontológica», es decir, que la logoterapia procura conseguir que el sentido del ser salga a la luz.

Binswanger critica también el psicoanálisis de Freud por biologicista y nicista¹³³, pero desde una respetuosa crítica, como hará Frankl. Otra similitud que

¹²⁹ BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans, Zürich, 1942. Traducida al castellano como: *Formas esenciales y conocimiento de la existencia humana*.

¹³⁰ MIRAMONTES, F., *Encuentro y relación de Frankl, Allers y Schwarz. En el surgimiento del análisis existencial y la logoterapia*. Ediciones LAG, México D.F., 2010, p. 279. A partir de ahora: «MIRAMONTES 2010».

¹³¹ FRANKL, V. E., *The will to meaning. Foundations and applications of Logotherapy*. Meridian, New York, 1988. (1ª edición publicada en inglés por la New American Library, Nueva York, 1969) Versión castellana de Claudio César García Pintos: *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Herder, Barcelona, 2012, p. 120.

¹³² VIAL MENA 2000, p. 98.

¹³³ Como se encarga de probar Joaquin Garcia-Alandete en: GARCÍA-ALANDETE, J. «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del Homo Natura en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwig Binswanger», *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, nº6 (2015), pp. 103-138.

puede ser influencia de Binswanger es la visión del ser humano como aquel que puede trascender a la situación concreta.

3.2.4 Otras influencias filosóficas

Se puede pensar (bien porque son citados en las obras de Frankl, o incluso porque los conoció personalmente), que otros autores podrían haber influido en su pensamiento. Es el caso de: Emmanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl, Martin Buber, Martin Heidegger, Karl Theodor Jaspers, Nicolai Hartmann y Paul Tillich.

Aunque Miramontes afirma: «A este respecto encontramos que los nombres que destacan entre las principales fuentes filosóficas franklianas están los degaard, Heidegger, Jaspers, Buber y Marcel»¹³⁴, si atendemos a lo que dice Längle: «Según sus propias declaraciones, a excepción de Max Scheler, Frankl leyó poco a los filósofos existenciales»¹³⁵, habría que pensar que Scheler es la única influencia existencialista. Sin embargo es difícil pensar que Frankl fuese capaz de citar a Kierkegaard, Heidegger, Jaspers o Buber, sin haberlos leído (caso aparte será el de Gabriel Marcel que trataremos brevemente). Y por otro lado, Fizzotti que ha conocido muy de cerca a Frankl, en una entrevista concedida a Prats Mora dice:

Creo que sus raíces filosóficas son Husserl, en lo referente al concepto de cionalidad. Esto es indiscutible. Jaspers, en lo referente a situaciones límite. Heidegger, en lo referente al ser en el mundo y en lo referente a la fragilidad de la existencia y Scheller en lo referente al mundo de los valores¹³⁶.

Debido a esta falta de unanimidad sobre sus influencias sería de interés, como perspectivas de investigación, adentrarse hasta qué punto estos autores influyeron o,

¹³⁴ MIRAMONTES 2010, p. 236.

¹³⁵ LÄNGLE 2000, p. 104.

¹³⁶ PRATS MORA, J. I., «Entrevista a Eugenio Fizzotti». *NOUS: Boletín de Logoterapia y Análisis Existencial*. (4), (2000), pp. 25-31. Fuente web: <<http://www.logotherapy-research.com/2fizzotti.htm>> 22/07/2014. A partir de ahora: «PRATS 2000».

incluso en algún caso, pudieron ser influidos por Frankl. En este apartado no pretendemos realizar tal investigación, pero sí adelantaremos alguna información que pueda ser de interés para esclarecer estas influencias.

Comenzaremos por el último de los mencionados, Gabriel Marcel (1889-1973). Con respecto a este particular existencialista francés, se señala una relación basada, fundamentalmente, en que ambos se conocieron e incluso Marcel prologó la versión francesa de su principal obra, *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Sin embargo, López Luengos considera más que improbable esta relación o influencia mutua, pues a pesar de las coincidencias entre ambos, parece más bien que trabajaron en paralelo:

No he encontrado ninguna cita de Marcel en las obras o en las conferencias de Frankl. Cuando este hace alusión a autores existencialistas, les objeta que sideren los ideales humanos como simples invenciones; (refiriéndose a Sartre, afirma: «yo no considero que nosotros inventemos el sentido de nuestra vida, sino que lo descubrimos»). Rechaza el solipsismo existencialista, y frecuentemente cita a Scheler, Buber y Binswanger. Todo ello parece indicar el conocimiento de la obra de Marcel, pues, como sabemos, nuestro autor ofrece una filosofía existencial radicalmente opuesta a ese solipsismo¹³⁷.

Tampoco hemos encontrado, al igual que López Luengos, referencias de Gabriel Marcel en las obras de Frankl, salvo la que hace en *Was nicht in meinen Büchern steht – Lebenserinnerungen*, en la que lo incluye entre los grandes pensadores a los que admiraba y donde hace referencia al prefacio que Gabriel Marcel le escribió¹³⁸.

Con respecto a Karl Theodor Jaspers (1883-1969), médico, psiquiatra y filósofo alemán, sus influencias podrían estar más justificadas que las de Marcel. Jaspers siempre tuvo gran inquietud por promover el modo adecuado de tratar a los pacientes psiquiátricos. Al igual que haría Frankl, se preocupaba por las personas que pa-

¹³⁷ LÓPEZ LUENGOS, F. «Gabriel Marcel y Viktor Frankl» en: *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2012, p. 229, p. 230. A partir de ahora: «LUENGOS 2012».

¹³⁸ *Mem.*, p. 92 (104).

decían los trastornos y no los trataba como a «enfermos» sino como a seres humanos que sufrían enfermedad (veremos como Frankl hará referencia a que un psicópata no es un psicópata, sino una persona que sufre una psicopatía).

Más allá de una influencia general y de la admiración que le profesará, Frankl también utilizará de forma recurrente términos que son clara herencia, entre otros, del existencialismo de Jaspers, como son: «Sein» y «Dasein», no por los términos en sí mismos sino por el modo de entenderlos. Decimos «entre otros» porque, como él propio Frankl expresa en *Der unbewußte Gott*, la influencia y el sentido del «Dasein» o el «ser-ahí» es influencia compartida de Jaspers, Heidegger y Binswanger:

Denn das eigentliche Menschsein ist - in striktem Gegensatz zur psychoanalytischen Auffassung - eben nicht Getrieben-sein; es ist vielmehr, um mit Jaspers zu sprechen, «entscheidendes Sein», oder - etwa im Sinne von Heidegger, aber auch von Binswanger - «Dasein» ; es ist in unserem eigenen, existenzanalytischen Sinne Verantwortlich- sein: Es ist existen-tielles Sein.¹³⁹

El término «Dasein» aparece en Jaspers, según Hermann Horn¹⁴⁰, cuando hace referencia al «circunvalante» (Umgreifende) en la obra «Vernunft und Existenz»:

En 1935, en sus lecciones «Vernunft und Existenz» [Razón y existencia], Jaspers introduce un énfasis distinto al cambiar la interrogación sobre el ser por la interrogación sobre lo circunvalante (Umgreifende), descrito como aquello que no es visible en sí como horizonte, pero sobre cuyo fondo se perfila todo nuevo horizonte. Este circunvalante se divide reflexivamente en el ser mismo, que todo lo es, en el cual y por medio del cual somos, y que Jaspers denomina mundo y trascendencia, y el ser que somos nosotros mismos y en el cual se nos presenta

¹³⁹ D. U. G., p. 18 (23-24) «En efecto, el verdadero y propio ser hombre es precisamente — muy al contrario del concepto psicoanalítico — un no ser impulsado; se trata más bien, para decirlo con Jaspers, de un ser que decide o, un poco en el sentido de Heidegger y también de Binswanger, de un “ser ahí”; en el sentido analítico-existencial que nosotros le damos es un “ser responsable”: ser existencial».

¹⁴⁰ Hermann Horn (1927), doctor en filosofía, rector fundacional de la Facultad de Pedagogía de Hagen y catedrático de pedagogía general. Desde 1980 catedrático titular en la Universidad de Dortmund.

toda forma determinada de ser. Jaspers se representa este circunvalante como ser-ahí [Dasein], consciencia en general, espíritu y existencia posible¹⁴¹.

En Frankl lo encontramos desde el primero de sus libros, *Ärztliche Seelsorge*, cuando dice:

Namentlich die Existenzphilosophie hat das Verdienst, das Dasein des Menschen als eine Seinsform *sui generis* herausgestellt zu haben. So nennt Jaspers das Sein des Menschen ein «entscheidendes» Sein, das nicht schlechthin «ist», sondern jeweils erst noch entscheidet, «was es ist»¹⁴².

Ya de un modo similar, aunque haciendo referencia sólo a Jaspers y a Heidegger, lo había expresado anteriormente en *Ärztliche Seelsorge*:

Das menschliche Dasein ist Verantwortlichsein, weil es Freisein ist. Es ist ein Sein, das –wie Jaspers sagt– jeweils erst noch entscheidet, was es ist: es ist «entscheidendes Sein». Est ist eben «Dasein» und nicht bloß «Vorhandensein» (Heidegger). Der Tisch, der vor mir steht, ist und bleibt so, wie er nun einmal ist, zumindest von sich aus, d.h. wenn er nicht von einem Menschen verändert wird; der Mensch jedoch, der an diesem Tisch mir gegenüber sitzt, entscheidet jeweils noch, was er in der nächsten Sekunde «ist», was er im nächsten Moment etwa zu mir sagen und vielleicht mir verschweigen wird. Die Vielfalt verschiedener Möglichkeiten, von denen er in seinem Sein immer nur eine einzige verwirklicht, zeichnet sein Dasein als solches aus. (Das ausgezeichnete Sein des Menschen, Existenz genannt, ließe sich auch bezeichnen als «das Sein, das ich bin».) Dem Zwang zur Wahl unter den Möglichkeiten entgeht der Mensch in keinem Augenblick seines Lebens. Er kann nur so tun, «als ob» er keine Wahl und keine Entscheidungsfreiheit hätte. Dieses «Tun als ob» macht ein Stück der Tragikomik des Menschen aus¹⁴³.

¹⁴¹ HORN, H., «Karl Jaspers (1883-1969)», en *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*. UNESCO (Oficina Internacional de Educación), París, vol. XXIII, n° 3-4 (1993), pp. 769-788.

¹⁴² Ä. S. 2005, p. 59 (42). «Hay que reconocer a la filosofía existencialista el mérito de haber destacado la existencia como una forma de ser *sui generis*. Así, vemos que Jaspers califica el ser del hombre como un ser “que decide”, que no “es” pura y simplemente, sino que, además, decide en cada caso “lo que es”».

¹⁴³ Ä. S. 2005, pp. 130-131 (120). «La existencia humana es ser-responsable, porque es ser-libre. Es un ser que –como dice Jaspers– decide cada vez lo que es: un “ser-que-decide”. Es precisamente “Existencia” [Dasein, da-sein, “ser-ahí”, ser concretamente “aquí y ahora”], y no está siendo simplemente, como una cosa [Vorhanden-sein, estar delante, hallarse, terminología de Heidegger], La mesa que está delante de mí es y seguirá siendo lo que es por su parte, es decir, si alguien no la hace cambiar; en

En mismo libro hace referencia a Jaspers en otra ocasión más, cuando lo pone como ejemplo del existencialismo que surge frente a los reduccionismos naturalistas, reflejando otra de las ideas en las que Frankl insiste: el hombre es un ser que decide en cada caso lo que es.

Kein Wunder, daß geistesgeschichtlich eine Reaktion auf diese naturalistische Sicht nicht ausblieb und zur Rückbesinnung auf die fundamentalen Tatsachen des Menschseins, auf das menschliche Freisein gegenüber den Gegebenheiten naturhafter Bindung, aufrief. [...] Namentlich die Existenzphilosophie hat das Verdienst, das Dasein des Menschen als eine Seinsform *sui generis* herausgestellt zu haben. So nennt Jaspers das Sein des Menschen ein «entscheidendes» Sein, das nicht schlechthin «ist», sondern jeweils erst noch entscheidet, «was es ist»¹⁴⁴.

Pero *Ärztliche Seelsorge* y *Der unbewußte Gott*¹⁴⁵, no son excepciones, pues la referencia a Jaspers es continua a lo largo de la obra de Frankl, por poner algunos ejemplos, podemos encontrar referencias a él en *Der Leidende Mensch* (cuando lo defiende de la crítica de Theodor Hartwing¹⁴⁶), en *Das Leiden am sinnlosen* *ben*¹⁴⁷, *Der Wille zum Sinn*¹⁴⁸ o en *Man's Search for Ultimate Meaning*, libros en los

tanto, la persona que está sentada a esa mesa frente a mí, decide por sí misma, cada vez, lo que “es” en el momento siguiente, lo que me ha de decir u ocultar. Lo que caracteriza su Existencia como tal es la multiplicidad de posibilidades distintas, de las que su ser sólo realiza una en cada caso. (Ese ser peculiar del hombre llamado Existencia podría caracterizarse también como “el ser que yo soy”). El hombre no se sustrae en ningún momento de su vida a la forzosidad de optar entre diversas posibilidades. Sólo que puede hacer “como si” no tuviese opción ni libertad de decidirse. Este “hacer como si” forma parte de la tragicomedia del hombre».

¹⁴⁴ Ä. S. 2005, p. 59 (42). «No es extraño que, en la historia del espíritu, surgiera, como necesariamente tenía que surgir, una reacción contra estas concepciones naturalistas, volviéndose la mirada hacia los hechos fundamentales del ser humano, hacia la libertad humana, frente a los datos de vinculación natural. [...] Hay que reconocer a la filosofía existencialista el mérito de haber destacado la existencia como una forma de ser *sui generis*. Así, vemos que Jaspers califica el ser del hombre como un ser “que decide”, que no “es” pura y simplemente, sino que, además, decide en cada caso “lo que es”».

¹⁴⁵ D. U. G., pp. 18 y 78 (23 y 98).

¹⁴⁶ D. L. M., pp. 189-190 (237).

¹⁴⁷ *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Herder. Freiburg-Basel-Wien. 1991, pp. 72 y 86. Versión castellana de Marciano Villanueva: *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*. Herder, Barcelona, 2003, pp. 83 y 102. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «D. L. S. L.», seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

¹⁴⁸ D. W. S., p. (100).

que aparece Jaspers citado para referirse al hombre como el ser que no sólo decide sino que también decide lo que es, o como lo expresa en su último libro: «Authentic existence is present where a self is deciding for itself, but not where an id is driving it»¹⁴⁹.

Si la fenomenología en Frankl, procede en primera instancia de Scheler, también es posible que fuese influenciado por la lectura de Martin Heidegger (1889-1976). Algunos síntomas de esta posible influencia podrían ser la utilización de «Vorhandensein»¹⁵⁰ como «estar o hallarse delante», o el uso de lo óntico y lo ontológico. También se podría pensar que tanto «Sein» como «Dasein» fuesen fruto de esta lectura, pues cuando utiliza estos dos términos lo hace, «con el preciso significado de las primeras formulaciones de Heidegger»¹⁵¹.

La huella fundamental del pensamiento heideggeriano en Frankl quizás se encuentre en la similitud de las categorías heideggerianas con las categorías que utiliza en su ontología dimensional. Considerando fundamental tener una visión integral del ser humano y evitar los reduccionismos.

En Heidegger es notable y conocida la influencia de San Agustín, tan sólo hay que recordar los dos seminarios que impartió en Friburgo titulados: «Introducción a la fenomenología de la religión» (1920) y «Agustín y el neoplatonismo» (1921). Por eso es posible, que junto a Scheler, sea una de las conexiones entre San Agustín y Viktor Frankl.

¹⁴⁹ FRANKL, V. E., *Man's Search for Ultimate Meaning*. Insight Books, New York, 1997, p. 32. «La existencia auténtica estará presente allí donde el ser humano decida por sí mismo, no donde se vea conducido a ir». Versión castellana de CUSTODIO, I.: *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Paidós, Barcelona, 1999, p. 41. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «M. S. U. M.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

¹⁵⁰ Ä. S. 2005, p. 130 (120). «Est ist eben “Dasein” und nicht bloß “Vorhandensein” (Heidegger)». «Es precisamente, “existencia” [*Dasein*, da-sein, “ser-ahí”, ser concretamente “aquí y ahora”], y no está siendo simplemente, como una cosa [*Vorbandensein*, estar delante, hallarse, terminología de Heidegger]».

¹⁵¹ FREIRE 2007, p. 196.

Frankl conoce también la obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900), aunque no sabemos si sólo de una forma general¹⁵², o con profundidad. Lo cita con frecuencia y tiene algunos puntos en común, pero en general disiente con su filosofía. Fue samente el suicidio de un compañero de instituto, el que le hizo plantearse la influencia que tienen las concepciones filosóficas en el modo de afrontar la vida: «[...] un compañero de instituto fue hallado muerto. Se había suicidado, con un libro de Nietzsche entre las manos [...]»¹⁵³. Frankl se dio cuenta así de cómo el pensamiento nihilista de Nietzsche había influido en la decisión de un joven que terminó suicidándose.

En cuanto a las influencias admitidas de Nietzsche, López Luengos señala que Frankl «Coincide con Nietzsche en considerar que no importa el sufrimiento como tal, sino el para qué del sufrimiento»¹⁵⁴. Esta observación la podemos comprobar con la cita que inicia el capítulo «Von der Automatie zur Existenz: Kritik des mus» en *Der Leidende Mensch*:

[...] aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern daß die Antwort fehlte auf den Schrei der Frage «wozu leiden?»¹⁵⁵.

Pero mientras Nietzsche piensa en el dolor y el sufrimiento como medio para que el «superhombre» pueda endurecerse y reforzar sus cualidades vitales, mientras que considera que a los inferiores sólo les queda intentar librarse del dolor; para Frankl sin embargo, el sentido del dolor está al alcance de todos y entiende que una clave esencial, para afrontarlo y superarlo es una actitud adecuada ante él, que sólo se puede dar cuando se encuentra un sentido. En la misma línea que la mencionada cita va otra que es muy frecuente en la obra frankliana: «Wer ein Warum zu leben

¹⁵² Por los estudios pre-universitarios.

¹⁵³ FIZZOITI, E., BAZZI, T., *Guía de la logoterapia. Humanización de la psicoterapia*. Heder, Barcelona, 1989, p. 14. Versión castellana de Montserrat Kirchner del original: *Guida alla logoterapia*. Città Nuova Editrice della P. A. M. O. M., Roma, 1986.

¹⁵⁴ LUENGOS 2012, p. 229.

¹⁵⁵ D. L. M., 163 (204). «...Pero no fue el sufrimiento mismo su problema, sino la ausencia de respuesta al grito de la pregunta “¿para qué sufrir?”».

hat, erträgt fast jedes Wie»¹⁵⁶. La frase, que atribuye a Nietzsche, es en realidad una derivación de la escrita por este en *Götzen-Dämmerung*: «Hat man sein warum? des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem wie? — Der Mensch strebt nicht nach Glück; [...]», que en su versión española, *Crepúsculo de los ídolos*, se traduce como: «Cuando uno tiene su propio ¿por qué? de la vida se aviene a casi todo ¿cómo? — El ser humano no aspira a la felicidad; [...]»¹⁵⁷.

También es posible encontrar indicios de influencias de Emmanuel Kant (1724-1804) en Frankl. Entre los aspectos coincidentes entre Frankl y Kant destaca la defensa de la persona: asume que la persona no puede ser un medio, sino que pre es un fin en sí misma. También, según Längle, en la importancia que para Frankl tiene el deber, podría apreciarse una influencia kantiana: «El modo en que Frankl entiende el deber es una forma de idealismo en el sentido de Immanuel Kant y de los neokantianos»¹⁵⁸. Pero como pruebas Längle remite a ejemplos biográficos de Frankl y no ha principios filosóficos o pensamientos heredados.

Con Martin Buber (1878-1965) Frankl también presenta coincidencias. Aparte de las biográficas¹⁵⁹, coinciden ambos en que el hombre es un ser relacional, es un ser dialógico. Esto se puede apreciar en las referencias que Frankl hace a Buber cuando habla del encuentro y de la relación, yo-tú. Y esta relación dialógica la cará Frankl tanto a las relaciones humanas como a la relación trascendente.

Und in dieses Unsagbare, Unnennbare: in dieses «Nichts» hinein – spricht der Mensch als Du. Nun stehen wir vor der Lösung unseres Problems; nun verstehen wir, daß wir der Frage eine neue Wendung geben müssen – über die falschen Antithesen und Alternativen hinaus; dem Problem ist weder

¹⁵⁶ E. P. E. K., 124 (81). «Quien tiene algo por qué vivir, es capaz de soportar cualquier cómo».

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*. Versión castellana de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2004, p. 35.

¹⁵⁸ LÄNGLE 2000, p. 177.

¹⁵⁹ Al igual que Frankl, Martin Buber nace en Viena en el seno de una familia judía. Pasa la mayor parte de su infancia con sus abuelos en Leopoldsdorf (actualmente pertenece a Ucrania pero en aquella época era una de las ciudades más importantes del Imperio Austro-Húngaro) y vuelve a Viena a estudiar en la Universidad.

beizukommen tautologisch noch theologisch, sondern nur dialogisch – dialogisch im Sinne von Martin Buber, aber auch von Ferdinand Ebner. Ihnen zufolge ist der geistige Vollzug immer ein gegenseitiger, ist der Mensch immer schon hingeordnet auf ein Du; weiß doch schon die Entwicklungs- und Kinderpsychologie darum, daß Du-sagen allem Ich-sagen vorgängig ist¹⁶⁰.

Como se puede apreciar en la cita, Frankl subraya que el tú antecede al yo, en la misma línea de Buber. Aunque esta coincidencia, hace que autores como Vial Mena defiendan una influencia de Buber en Frankl, Fizzotti cree que tienen más relación con el origen hebreo de ambos, pues no cree que Buber pueda ser considerada una fuente de Frankl.

Existen además conexiones con Buber pero no me parece que sean una raíz, ya que mientras a los otros autores Frankl los ha leído - aunque no los cite bien porque Frankl desde el punto de vista metodológico es un desastre -, en el caso de Buber la convergencia de pensamiento es debida probablemente a sus raíces comunes en la cultura hebrea. No me parece que Buber sea una fuente como otros autores pueden serlo¹⁶¹.

En Nicolai Hartmann (1882-1950), también podríamos encontrar un paralelismo entre sus estratos y la ontología dimensional de Frankl. Un ejemplo de este paralelismo, es que Frankl llega a utilizar los estratos de Hartmann para explicar el reduccionismo psicologista y biologicista, del mismo modo en que recurre en otras ocasiones a su ontología dimensional:

Folgen wir beispielsweise NICOLAI HARTMANN, der sich einmal (Der reale Aufbau der Welt, Berlin 1940, S.429) wie folgt ausläßt: «Wer organisches Leben aus mechanischen Kräften und Kausalzusammenhängen erklären will, wer das Bewußtsein aus physikalischen Prozessen oder das Ethos des Menschen aus psychischer Aktgesetzlichkeit begreifen will, verstößt gegen das Gesetz der

¹⁶⁰ D. L. M., pp. 231-232 (290-291). «Y a eso inefable, innombrable, a esa “nada”, el hombre trata de tú. Ahora avistamos la solución del problema; ahora entendemos la necesidad de dar un nuevo giro a la pregunta, más allá de las antítesis y las alternativas: el problema no debe abordarse tautológicamente ni teológicamente, sino dialógicamente: dialógicamente en el sentido de Martin Buber y de Ferdinand Ebner. El acto espiritual siempre es bifronte: el hombre está ordenado a un tú, y ya la psicología evolutiva y la psicología infantil saben que la palabra “tú” precede a la palabra “yo”».

¹⁶¹ PRATS 2000, p. 27.

Schichtenzugehörigkeit. Er überträgt Kategorien einer anderen Seinsschicht auf das Eigentümliche einer höher gearteten»¹⁶².

Por lo tanto, la relación que hay entre las distintas dimensiones o estratos se parece a la establecida en las leyes de los estratos de la realidad de Hartmann. Así en la segunda ley fundamental de las leyes categoriales de Hartmann (o ley fundamental de la coherencia) donde dice que las categorías no existen sueltas cada una para sí. O la tercera ley (ley fundamental de estratificación) donde Hartmann refiere que los estratos inferiores están incluidos en los superiores y no a la inversa; podría aplicarse perfectamente a la relación que Frankl explica entre la dimensión espiritual (noética), la psicológica y la biológica. A pesar de esto Frankl establece una diferencia:

Auch gegenüber dem ontologischen Schichtenmodell von Nicolai Hartmann - nach dem die jeweils höhere Seinsschicht die jeweils niedrigere Seinsschicht «überhöht»- ist der Vorteil, der unserer dimensionalontologischen Betrachtung eignet, der, daß trotz der Spezifität des jeweils höherdimensionalen Phänomens die Kontinuität des einen Phänomens mit den anderen Phänomenen gewahrt wird. Um auf das Thema Mensch zurückzukommen: trotz des spezifisch Menschlichen am Menschen bleibt der Mensch ein Tier. Menschsein und Tiersein stehen nicht mehr in Widerspruch miteinander. Zwischen beiden besteht eben kein Ausschließlichkeits-, sondern ein Einschließlichkeitsverhältnis¹⁶³.

Y aunque en algunos otros aspectos parece divergir coincide con una cuestión clave en el análisis existencial: según la ley de libertad de Hartmann el *novum* de cada estrato es autónomo de los estratos inferiores, es decir, es libre, de modo que se dan formas superiores que son autónomas con respecto a las inferiores. Esto lo

¹⁶² D. L. M., 76 (99) «Sigamos, por ejemplo, a Nicolai Hartmann, que se expresa como sigue (Der reale Aufbau der Welt, Berlín 1940, p. 429): “El que pretende explicar la vida orgánica partiendo de fuerzas mecánicas y de relaciones causales, el que intenta concebir la conciencia partiendo de procesos físicos o la conducta del hombre partiendo de leyes psíquicas, choca con la ley de los estratos. Transfiere categorías de un estrato entitativo a otro estrato superior”».

¹⁶³ D. L. M. 34 (45) «Frente al modelo ontológico estratificado de Nicolai Hartmann —según el cual el estrato entitativo superior “sobrepasa” siempre al estrato inferior—, nuestro enfoque ontológico-dimensional ofrece la ventaja de salvar la continuidad de un fenómeno con los otros, a pesar de la especificidad del fenómeno de dimensión superior. Volviendo al tema del hombre, hay que decir que, a pesar del elemento específicamente humano, el hombre es un animal. El hombre y el animal no se contradicen entre sí. No hay una relación de exclusividad entre ambos, sino de implicación».

cará Frankl al proponer que puede darse una oposición desde lo superior (espiritual) a lo inferior (psicofísico).

Otra posible influencia es la idea que tiene Frankl sobre la libertad. Al igual que Hartmann¹⁶⁴ piensa que es un error equiparar la libertad sólo con la libertad de elección y habla de la libertad de la necesidad; Frankl afirma que la libertad por sí sola carece de valor (en el sentido de capacidad de elección) y que toma su completo valor en la libertad asociada a la responsabilidad «libertad para».

Donde no cabe duda de la herencia de Nicolai es en la expresión «libertad condicionada» o libertad a pesar de los condicionamientos, que en numerosas ocasiones cita:

Der Geist erweist sich eben als vom Leiblichen her nicht restlos bedingt; nicht seine restlose Bedingtheit, sondern eine restliche Freiheit des Geistes ist es, was sich da offenbart: die relative Unabhängigkeit des Geistes - oder, wenn wir es mit den Worten von NICOLAI HARTMANN ausdrücken wollen: «Autonomie trotz Dependenz»¹⁶⁵.

Por último haremos referencia a Paul Tillich (1886-1965), que si bien no es un autor al que cite con frecuencia, es posible que a partir de una pregunta que le hicieron sobre un pensamiento de Tillich se interesase y lo leyese. Pues narra en sus memorias (*Was nicht in meinen Büchern steht – Lebenserinnerungen*), que se vio obligado a salir al paso con una frase ingeniosa por desconocer su teología¹⁶⁶. Pero luego

¹⁶⁴ HARTMANN, N., *Ethik*. De Gruyter, Berlin, 1926. Versión castellana de J. Palacios: *Ética*. Encuentro, Madrid, 2011.

¹⁶⁵ D. L. M. 110 (139) «El espíritu no está totalmente condicionado por lo corporal; lo que se manifiesta en él no es una condicionalidad absoluta, sino un margen de libertad: su relativa independencia o, en expresión de Nicolai Hartmann, la “autonomía a pesar de la dependencia”».

¹⁶⁶ *Mem.*, 20 (28). «In einer kleinen amerikanischen Universitätsstadt wurde ich nach einem Vortrag an der theologischen Fakultät gefragt, was ich vom Konzept “The God above the God”, also der Gott jenseits des Gottes, des berühmten Theologen Paul Tillich halte. Ich hatte keine Ahnung von diesem Konzept, erwiderte aber gelassen: “If I answer your question regarding ‘The God above the God’ this would imply that I consider myself a Tillich above the Tillich”». «En una pequeña ciudad universitaria norteamericana, me preguntaron, después de un discurso en la Facultad de Teología, qué opinaba acerca del concepto “The God above the God”, o sea el Dios más allá del Dios, del famoso teólogo Paul Tillich. No tenía idea acerca de este concepto, pero contesté tranquilamente: “If I answer your

en dos de sus libros más significativos, *D. L. S. L.* y *D. U. G.*, aparece repetida una cita de Tillich:

[...] ein analoges Statement auch von Paul Tillich stammt, der uns die folgende Definition anbietet: «Religiös sein heißt, leidenschaftlich die Frage nach dem Sinn unserer Existenz zu stellen»¹⁶⁷.

En esta cita se aprecia la conexión entre la búsqueda de sentido y la religiosidad (sin que llegue a identificarlas, dado que el hombre no religioso también tiene como motivación primera la búsqueda de sentido). Cuestión que aunque en algunas de sus conferencias y libros está implícita, en otros es claramente explícita.

3.2.5 Influencias literarias

Sería materia para una tesis realizar un análisis profundo de las influencias recibidas en la obra de Frankl por la lectura de diferentes autores. Son frecuentes las citas que realiza a poetas, literatos o personajes singulares (como Einstein) de los que rescata ideas, sentencias, inspiraciones y ejemplos para hacer más comprensible lo que quiere transmitir a su auditorio. Feodor Dostoieswski (1821-1881), Friedrich Hölderlin (1770-1843), Friedrich Schiller (1759-1805), J. W. von Goethe (1749-1832), Leo Tolstoy (1826-1910), Blaise Pascal (1623-1662), Thomas Mann (1875-1955), Albert Einstein (1879-1955), Rabindranath Tagore (1861-1941), son ejemplos de autores que sin ser los que conformaron su sistema o antropología, le sirvieron de apoyo de alguna manera.

Aunque todos estos autores de algún modo han influido en él, hemos decidido detenernos en los más significativos y distinguir los campos de la filosofía y la psico-

question regarding 'The God above the God' this would imply that I consider myself a Tillich above the Tillich"»

¹⁶⁷ *D. L. S. L.*, 95 (114). «[...] algo parecido había dicho ya Paul Tillich, cuando ofreció la siguiente definición: "Ser religioso significa plantearse apasionadamente la pregunta del sentido de nuestra existencia". También aparece esta cita en *D. U. G.*, 75 (94-95)

logía-psiquiatría. Para esta selección hemos tenido en cuenta tanto la frecuencia con que aparecen citados en sus obras como el reflejo que hay en ellas de sus ideas.

3.2.6 Influencias religiosas

Aunque públicamente no declaraba su fe en una religión concreta, nunca abandonó la religión de sus padres (judaísmo), y en su vida diaria era un hombre religioso, rezaba con frecuencia e identificaba en su vida el sentido último con Dios.

3.2.6.1 Judaísmo

La influencia judía en la vida de Frankl no se limitó a la herencia cultural y religiosa de sus padres. Si bien estos influyeron mucho, Frankl recuerda en sus memorias que su padre era un estricto cumplidor de las normas y costumbres judías. Frankl también se relacionó a lo largo de su vida con muchos pensadores judíos. Por otro lado las referencias a las Escrituras Sagradas, la mención de sus antepasados rabinos, y las expresiones judías, son frecuentes en sus libros y conferencias. Aunque durante su vida nunca se presentó como un judío practicante, en el momento de la muerte quiso que le enterrasen con sus filacterias y según el ritual judío.

3.2.6.2 Cristianismo y catolicismo

La otra religión que estuvo presente en su vida fue la cristiana. También en sus escritos aparecen alusiones al cristianismo y a los cristianos, como el momento en que relata el valor de los judíos y cristianos condenados a la cámara de gas, unos con el Shemá Israel y otros con el Padrenuestro en los labios. En su vida diaria aparecen síntomas de haber combinado judaísmo y cristianismo: «Permaneció fiel a la fe de sus antepasados, pero rezaba sus salmos en un breviario romano, en latín»¹⁶⁸.

¹⁶⁸ «Muere el psiquiatra Viktor Frankl creador de la logoterapia», *La capellanía informa*, Universidad

Por otra parte entre sus familiares y amigos se encontraban numerosos cristianos, su segunda esposa así como su hija y nietos, su colega al que llamó maestro (Allers), e incluso un sacerdote de la Prelatura del Opus Dei (también psiquiatra) Juan Bautista Torelló. A este sacerdote y amigo pidió, entre otras cosas, que bautizase a su nieta y que le acompañase a la entrevista que tuvo con San Josemaría Escrivá. Otro encuentro significativo fue la audiencia que le concedió el Papa Pablo VI. De estos dos encuentros tenemos el testimonio de que «se emocionó como un niño en una audiencia con Pablo VI, y lloró a moco tendido de gratitud y cariño en los brazos del Beato Josemaría Escrivá»¹⁶⁹. También contamos con otro testimonio sobre la impresión que le causó el encuentro con San Josemaría «El psiquiatra judío Víctor E. Frankl dice haberle fascinado “la serenidad refrescante que emana de él e ilumina toda su conversación; después, el ritmo inaudito con que su pensamiento fluye; y, en fin, su asombrosa capacidad de establecer contacto inmediato con sus interlocutores”, ya se tratase de una sola persona o de un vasto auditorio, de intelectuales o de obreros, de niños o de mayores, de europeos o indígenas de América...»¹⁷⁰. Su amistad con el Padre Juan Bautista Torelló duró hasta su muerte; de hecho la última entrevista que mantuvieron fue sólo unos meses antes de fallecer Frankl. De la última entrevista mantenida con él, el Padre Torelló nos cuenta: «A una observación que le hice sobre una tesis suya: “esto es cristiano al cien por cien”, me respondió de sopetón con una sentencia clásica: “anima naturaliter christiana” (“el alma es por naturaleza cristiana”))»¹⁷¹. Y aunque la antropología de Frankl no es católica, puede considerarse según Juan Bautista Torelló¹⁷² compatible con ella. Podemos concluir que la influen-

de Piura, 20/04/2014, <<http://udep.edu.pe/capellania/capinf41.html>>. A partir de ahora citaremos este artículo digital con la abreviatura «M. V. F.».

¹⁶⁹ M. V. F.

¹⁷⁰ «San Josemaría Escrivá», *todosloslibros.info*, <http://www.todosloslibros.info/texto_articulo.php?capitulo=337&libro=109&tipo_libro=0>, 20/04/2014.

¹⁷¹ M. V. F.

¹⁷² En una entrevista que se le realizó poco después de la muerte de Frankl, ante la pregunta: «¿Por qué, en cambio, la «tercera», del judío Viktor Frankl, admira a tantos católicos?». Respondió: «ciertamente, porque Frankl creyó firmemente en el Dios Creador y Conservador de todos los seres, en la finalidad divina de todo lo creado, y en la conciencia no autónoma sino receptiva -a modo de radar de la voz de Dios. Un católico encuentra en Frankl una antropología y psicopatología no deterministas, perfectamente compatibles con su fe y con la imagen cristiana del hombre». (Cf. *Palabra*, Madrid, 398, XI-97 (654)).

cia del catolicismo en Frankl no fue tan sólo cultural, ya que sin ser cristiano, no sólo no mostraba rechazo, sino que aceptaba de buen grado que sus seres queridos lo fuesen y contó entre sus amigos a conocidos cristianos.

II.- Análisis del concepto de libertad en Viktor E. Frankl y de su desarrollo a través de sus obras

Después de haber establecido el marco del contexto personal e histórico del autor objeto de nuestro estudio, en esta segunda parte de la tesis, realizaremos la revisión de todos los escritos en los que el autor manifiesta su postura con respecto a la idea de libertad, lo cual es tan frecuente que nos llevará a revisar prácticamente toda su bibliografía. Este recorrido lo hemos realizado respetando el orden cronológico de las obras, para, de este modo, poder descubrir si hubo un desarrollo del concepto, o si bien, desde el principio entendió la libertad del mismo modo.

Comenzaremos con *Ärztliche Seelsorge*, que es singular no sólo por ser el primero de sus libros, sino también porque fue el único redactado (en un primer borrador) antes de la dura experiencia pasada en los campos de concentración¹⁷³, y sobre todo, porque es el que, de alguna forma, marca todo el desarrollo de la obra posterior de Frankl.

El último libro que publicó, *Man's Search for Ultimate Meaning*, es, en el fondo, el intento de deducir las consecuencias finales de las premisas establecidas en el primero. Entre las dos obras analizaremos otros dieciséis títulos publicados en su vida, más otros dos póstumos y algunos escritos menores. Nuestra lectura de todo ello se centrará, pues, en dilucidar la noción de libertad en Viktor E. Frankl para, en primer lugar, profundizar en el conocimiento de la libertad partiendo de la logoterapia; y en segundo lugar, estudiar la posibilidad de un diálogo con el concepto agustiniano de libertad. No porque entre ellos existan influencias o conexiones previas, sino como ejemplo de interdisciplinariedad e integración de saberes con respecto a la libertad.

¹⁷³ Aunque, fue publicada como las demás, después de la Segunda Guerra Mundial (concretamente en 1946).

1) Ärztliche Seelsorge (1946)¹⁷⁴

La traducción literal del título significa «cura de almas», el título de la edición castellana, sin embargo es: *Psicoanálisis y existencialismo*. Esto se debe al traductor, que consideró la versión literal como arriesgada, ya que podría dar lugar a confusión por su connotación religiosa. Sin embargo, hay quienes pueden pensar, como lo hace Roberto Bravo Garzón¹⁷⁵, que la interpretación escogida tiene el riesgo de provocar otro tipo de prejuicio, dado que lo que comúnmente se entiende por existencialismo, es diferente a lo que significa el existencialismo personalista en Viktor E. Frankl.

En una entrevista concedida a Leticia de García¹⁷⁶, ante la pregunta de qué es aquello que le hace sentirse más orgulloso, Frankl respondió: «De haber publicado mi libro *Psicoanálisis y Existencialismo*, mi primer libro –hace la seña de llevarlo bajo el brazo–. Me lo publicó la misma editorial que le publicaba a Freud».

No es de extrañar su predilección por esta obra. Por un lado, porque se trata de su primer manifiesto, del libro donde se exponen sus principales ideas. Pero por otro lado, también será importante por su influencia práctica en la vida de Frankl, pues, como mencionamos en la semblanza, esta obra le salvó la vida en al menos dos ocasiones.

¹⁷⁴ Las versiones utilizadas son: «FRANKL, V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Deuticke, Wien, 1948» y «FRANKL, V. E., *Ärztliche Seelsorge*, Deuticke, Wien, 2005». Para las traducciones hemos utilizado la versión castellana de J. M. Carlos Silva: FRANKL, V. E., *Psicoanálisis y existencialismo*. Fondo de cultura económica. México- Buenos Aires, 2012. La elección de estas versiones ha sido justificada dentro de la introducción de la presente tesis, en nota a pie de página, con la primera cita de esta obra. Recordamos que nos referiremos a esta obra como: «Ä. S.1948» ó «Ä. S.2005» según se trate, seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

¹⁷⁵ BRAVO GARZÓN, R. «“Psicoanálisis y Existencialismo” (V. E. Frankl)», *La Palabra y el Hombre*, 4 (1957), pp. 99-102. <<http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/3346>>.

¹⁷⁶ Leticia de García es la fundadora de la «Sociedad Mexicana de Análisis Existencial y Logoterapia S.C. (SMAEL)». En su blog de logoterapia narra el encuentro que mantuvo con Frankl, cuando el 24 de abril de 1996 lo visitó en Viena. GARCÍA, L. *Visita a Viktor Frankl*. <<http://logoterapia.com.mx/logoterapia/encontrar-a-viktor-frankl-experiencia-inspiradora/visita-a-viktor-frankl>>, 18/09/2012, 20:22. Unos momentos de esta entrevista quedaron grabados y están disponibles en <<http://www.youtube.com/watch?v=Bh-9IZX7coc>>.

Podemos concluir que, el contexto de la redacción definitiva de esta obra, es el de un momento de gran trascendencia para su autor. El sentido de su vida, se centra en redactar y publicar un libro que resume su experiencia profesional y sus hallazgos en la psiquiatría y la psicología. En este libro sienta, por primera vez, las bases de la logoterapia, el análisis existencial y en definitiva, las líneas de pensamiento que marcarían su obra hasta el final de su vida. En él también se enfrentará, directamente, con las posturas psicologistas tanto del psicoanálisis como de la psicología individual, y propondrá la logoterapia como complemento a las psicoterapias, y como solución para evitar los reduccionismos, en el tratamiento y concepciones psicológicas.

1.1 Contra el «psicologismo»

Cuando Frankl se propuso redactar esta obra en 1945, el motivo principal que le impulsaba fue el de resumir las aportaciones que, hasta ese año, podía hacer a la psicología. Había conocido de primera mano, tanto el psicoanálisis como la psicología individual. Ambas le resultaron atractivas y aún después de haberlas rechazado como válidas en su totalidad, siempre reconoció sus aportaciones a la psicología. Pero al estudiarlas detenidamente, encontró graves errores. Sobre todo, porque basaban sus sistemas en una antropología determinista, que pretendía comprender al hombre a partir de mecanismos psicológicos o psicosociales, y excluían cualquier otro factor o dimensión y negando explícita o implícitamente la posibilidad de libertad. A todas las «psicologías» de antropología reduccionista, las denominará a partir de ese momento «psicologismos». Si hacemos un paralelismo con la forma que San Agustín tenía de titular algunas de sus principales obras, podríamos decir que Frankl escribió «Contra el psicologismo».

Desde el primer capítulo, comienza la crítica, tanto del psicoanálisis de Freud como de la psicología individual de Adler, pero cuando critica a sus psicologismos como deterministas, los incluye dentro de una corriente de pensamiento que se da a lo largo de los siglos XIX y XX, que abarca, además de la psicología, la biología y la sociología:

Der Psychologismus ist unseres Erachtens jedoch die Teilerscheinung einer umfassenderen: Das ausgehende 19. und das beginnende 20. Jahrhundert haben das Bild des Menschen insofern völlig verzerrt dargestellt, als sie den Menschen vorwiegend in seiner vielfältigen Gebundenheit sehen ließen und damit in seiner vermeintlichen Ohnmacht gegenüber den Bindungen, wie da sind: die Bindung an das Biologische, die Bindung an das Psychologische, die Bindung an das Soziologische. Die eigentliche menschliche Freiheit, die eine Freiheit gegenüber all diesen Bindungen ist, die Freiheit des Geistes gegenüber der Natur –die doch erst das Wesen des Menschen ausmacht–, sie wurde übersehen [...] ¹⁷⁷.

En las palabras «libertad frente a todas estas vinculaciones», está el resumen de la propuesta de Frankl. Se trata de reconocer las vinculaciones, los condicionamientos. Pero nos plantea que frente a ellos, siempre tenemos la posibilidad de elegir, de tomar una actitud concreta y no otra. Frankl no se atribuye el mérito de ser el primero en reaccionar «contra» las corrientes deterministas propias del XIX y XX. Señala que esta reacción en contra de los biologicismos, naturalismos, psicologismos, por otra parte históricamente esperable, surgió en esta ocasión de manos del existencialismo, con Jaspers como uno de sus abanderados.

Kein Wunder, daß geistesgeschichtlich eine Reaktion auf diese naturalistische Sicht nicht ausblieb und zur Rückbesinnung auf die fundamentalen Tatsachen des Menschseins, auf das menschliche Freisein gegenüber den Gegebenheiten naturhafter Bindung, aufrief. [...] Namentlich die Existenzphilosophie hat das Verdienst, das Dasein des Menschen als eine Seinsform *sui generis* herausgestellt zu haben. So nennt Jaspers das Sein des Menschen ein «entscheidendes» Sein, das nicht schlechthin «ist», sondern jeweils erst noch entscheidet, «was es ist» ¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Ä. S. 2005, pp. 58-59 (41-42). «Sin embargo, el psicologismo es, además, a nuestro juicio, la manifestación parcial de algo más extenso: los finales del siglo XIX y comienzos del XX presentaban una imagen del hombre completamente deformada, ya que lo mostraban sobre todo en sus múltiples ataduras y, por tanto, en su supuesta impotencia frente a ellas: las ataduras biológicas, las psicológicas, las sociológicas. No se paraba la atención en la verdadera libertad humana que es una libertad frente a todas estas vinculaciones, en la libertad del espíritu frente a la naturaleza, que es, en realidad, la que determina la naturaleza humana».

¹⁷⁸ Ä. S. 2005, p. 59 (42). «No es extraño que, en la historia del espíritu, surgiera, como necesariamente tenía que surgir, una reacción contra estas concepciones naturalistas, volviéndose la mirada hacia los hechos fundamentales del ser humano, hacia la libertad humana, frente a los datos de vinculación natural. [...] Hay que reconocer a la filosofía existencialista el mérito de haber destacado la existencia como una forma de ser *sui generis*. Así, vemos que Jaspers califica el ser del hombre como un ser “que decide”, que no “es” pura y simplemente, sino que, además, decide en cada caso “lo que es”».

Este existencialismo positivo que se da en Jaspers, es mucho más cercano al que se da en Frankl que el más conocido existencialismo francés. Mientras que el existencialismo francés veía en el «ser que se decide» una pesada carga, para Frankl, es algo mucho más positivo, es la posibilidad de ser libre y ser responsable, de poder acercarse cada vez más a la mejor versión de sí mismo.

Sin embargo, no se limita a proponer una postura, la de la posibilidad de libertad, sino que intenta demostrarla. Y hace notar que, en caso de negarla, estaríamos negando la posibilidad de mérito o culpa. Veamos cómo lo expresa el propio Viktor Frankl:

Der Sinn alltäglich gehandhabter Begriffe wie Verdienst und Schuld steht und fällt damit, daß wir die eigentlich menschliche Fähigkeit anerkennen, statt all die genannten Bindungen als schicksalhafte Gegebenheiten einfach hinzunehmen –in ihnen Aufgegebenheiten, Aufgaben der Schicksals– und Lebensgestaltung zu sehen, zu ihnen irgendwie erst Stellung zu nehmen¹⁷⁹.

De estas palabras se deduce que si el ser humano estuviese determinado en sus actos, no sería capaz de elegir, por lo tanto tampoco sería responsable de sus actos. En consecuencia, hablar de mérito o demérito sería sólo eso, una forma de hablar, palabras sin sentido. Pues según el determinismo, si una persona realiza un acto valioso (un bien para otro o para sí mismo) no es porque quiera hacerlo y se esfuerce por conseguirlo (entonces sí sería mérito), sino porque está obligado por sus determinantes. Por el mismo motivo no cabría el «demérito» en una teoría de este tipo. De este modo podría concluirse, que el determinismo implica una sinrazón cuando utiliza conceptos como mérito y culpa vacíos de sentido.

Este argumento basado en el sentido común, nos presenta la irracionalidad del determinismo. Un determinista podría decir que admitir la vacuidad de los conceptos de mérito y culpa, no hace irracional al determinismo, sino que demuestra que los

¹⁷⁹ Ä. S. 2005, pp. 59-60 (43). «Conceptos diariamente manejados por nosotros, como los conceptos de mérito y culpa, sólo tienen sentido y razón de ser a condición de que reconozcamos la capacidad verdaderamente humana en el sujeto, quien en vez de aceptar todas las vinculaciones que acabamos de referirnos como algo impuesto por el destino, las ve como esforzadas tareas por las que tiene que decidirse para conformar su vida».

conceptos mencionados son inapropiados, debido a la ficción de libertad que vive el hombre determinado. Pero esto resulta un argumento algo forzado y en contra del sentido común. Por eso, aunque el argumento en contra del determinismo no sea definitivo en este punto, el determinismo se encuentra en una postura más débil.

Otro argumento en favor de la libertad que nos presenta Frankl está basado en «[...] er erlebt sich unmittelbar als frei»¹⁸⁰. Frente a la experiencia, por otro lado universal, de sentirse libre se plantean dos posibles opciones, o bien es debida a que somos libres, o bien a que vivimos en la creencia de serlo. En la primera opción no necesitaríamos más explicación, sería una consecuencia natural y nuestra percepción de la libertad sería por eso mismo verdadera. En la segunda opción (vivir engañados con la experiencia de libertad), habría que encontrar la causa en algún tipo de defecto de nuestra percepción intelectual, o alguna enfermedad. De este modo llegaríamos a que la mayoría de la humanidad (salvo, como indica Frankl, algunos tipos de pacientes psiquiátricos) tendríamos ese grave defecto perceptivo.

De nuevo nos tropezamos con el sentido común, que nos indica que la primera opción debe ser la correcta y la segunda la errónea. Pues el sentido común rechaza que la percepción intelectual correcta se dé cuando estamos drogados o bajo los efectos de una enfermedad psiquiátrica y que la errónea se dé en las personas que no sufren patología ni intoxicación alguna. En primer lugar, si la percepción de nuestra propia realidad es la de que somos seres libres, esta percepción (por ser generalizada) no puede ser considerada como una enfermedad o defecto, es simplemente la forma del ser humano de concebir su realidad, es la norma, lo normal. Pero podría argumentarse que el ser humano no tiene vista de halcón, es decir, de forma normal y sin prismáticos, no ve a partir de una distancia. Del mismo modo, si todos los seres humanos fuesen miopes, nadie consideraría la miopía como un defecto, sino como la forma normal de visión humana. Los dos casos (puestos a modo de ejemplo), son ciertos, pero tienen una gran diferencia cualitativa con la cuestión que estamos examinando. Tanto el carecer de vista de halcón, como la miopía, dificultan la visión de

¹⁸⁰ Ä. S. 2005, p. 132 (122). «[...] la experiencia directa de sí mismo como libre».

la realidad, la limitan, por decirlo así, pero no crean una imagen de algo inexistente. Sin embargo, creerse libre sin tener libertad significa creer una realidad inexistente. Luego no sería una limitación propia de la finitud del hombre en alguna de sus dimensiones, sino la percepción de una capacidad inexistente. Esto no tendría una explicación posible ni en el plano biológico, ni en el psicológico ni en el espiritual, pues en cualquier dimensión podemos hablar de que las distintas facultades pueden estar más o menos desarrolladas, más o menos limitadas, pero no encontramos (salvo en casos patológicos) percepciones de facultades inexistentes, ni motivo racional que justifique su existencia¹⁸¹. También podríamos tener en cuenta que el conocimiento intuitivo y fenomenológico del ser humano sobre sí mismo, está basado en realidades preexistentes al propio reconocimiento del ser. La persona existe desde la concepción. Pero sólo varios meses después de su nacimiento, comienza a ser consciente de su propia existencia. Con sólo unas semanas de desarrollo fetal un «no nacido» tiene piernas y pies para caminar, pero será entre los nueve y catorce meses de edad (aproximadamente) cuando aprenda a usarlas y reconocer su finalidad. Lo mismo podríamos decir de la utilidad de los sentidos, del descubrimiento de la posibilidad de relación, etc. Cada una de las facultades existen en potencia y pueden ser desarrolladas y descubiertas o no. Pero no se da el caso de ninguna en la que ocurra el procedimiento inverso, es decir, que primero se crea poseer sin poseerla (ni en potencia). Cuando esto ocurre, excepcionalmente, como en el caso de enfermos mentales, que por su alteración mental creen tener poderes como el de volar, decimos y con razón, que esta creencia es fruto de su enfermedad. Decir que el hombre se cree libre sin serlo realmente, es tanto como afirmar que padece una enfermedad mental, pues llega a creer que tiene capacidades que no son propias de su naturaleza.

Este argumento, al igual que el anterior, aunque no sea concluyente (siempre queda un margen de duda) al menos debe llevar a cualquier pensador honrado a cuestionar el determinismo. Frankl es más contundente pues llega a decir:

¹⁸¹ Sólo la creencia en un extraño y malvado Creador que nos diseñase con un defecto inútil, con la única intención de hacernos sufrir podría justificar tal anomalía. Pero esto implicaría, en sí mismo, admitir que toda la existencia es absurda y que es mejor no existir en absoluto que existir. El existencialismo francés irá en gran medida por este camino y por eso autores como Sartre harán apología del suicidio –aunque ellos mismos no lleguen a practicarlo–.

Die Freiheit allen Entscheidens, die sogenannte Willensfreiheit, ist für den unvoreingenommenen Menschen eine Selbstverständlichkeit; er erlebt sich unmittelbar als frei. An der Willensfreiheit ernstlich zu zweifeln vermag überhaupt nur einer, der entweder in einer deterministischen philosophischen Theorie befangen ist oder an einer paranoiden Schizophrenie leidet und seinen Willen als unfrei, «gemacht», erlebt. Im neurotischen Fatalismus aber ist die Willensfreiheit Verdeckt: der neurotische Mensch verstellt sich selbst den Weg zu seinen eigentlichen Möglichkeiten, er steht sich selbst im Wege zu seinem «Sein - können»¹⁸².

Junto al argumento basado en la experiencia directa y el sentido común, encontramos otro valor a este texto de Frankl: nos advierte de la limitación que puede suponer, para aceptar la libertad como un hecho, el partir de una corriente determinista. Nos avisa de un grave peligro: desde una posición determinista no es posible aceptar la libertad. ¿Una obviedad? Creemos que más que eso, el asunto de la libertad es de suficiente importancia como para procurar las condiciones necesarias para poder debatir y profundizar en él. Tanto si ya partimos de una posición determinista, como si padecemos una esquizofrenia o algún tipo de neurosis, será prácticamente imposible que lleguemos a una conclusión diferente de la determinista. Por tanto, si queremos alcanzar la mayor verdad posible, necesitaremos para este análisis partir de la mayor objetividad posible, para de este modo analizar las tesis de una postura y otra y llegar a una conclusión.

1.2 Libertad condicionada

Según Frankl la libertad puede entenderse como un estado (libertad en relación a los condicionamientos) o como una capacidad (ser libre para). En el primero de los casos, Frankl entiende la «libertad de» los condicionamientos como una «libertad

¹⁸² Ä. S. 2005, p. 132 (122). «La libertad que es inherente a toda decisión, lo que se llama el libre albedrío, es algo obvio para el hombre sin prejuicios; tiene experiencia directa de sí mismo como libre. Sólo puede poner seriamente en duda el libre albedrío quien se deje captar por una teoría filosófica determinista o que, padeciendo una esquizofrenia paranoica, experimente su voluntad como una voluntad no libre, “hecha”. Pero el fatalismo neurótico no hace más que encubrir el libre albedrío: el hombre neurótico se cierra a sí mismo el camino hacia sus genuinas posibilidades, se interpone ante sí mismo en el camino hacia su “poder-ser”».

frente» ellos¹⁸³. El segundo tipo de libertad, al tratarse de algo propio de cada persona, que puede o no desarrollarse, reside en cada individuo, pero del mismo modo que es independiente de lo externo, es dependiente de nuestra voluntad.

Wie weise –freilich ohne es zu wissen und zu wollen– war doch die Antwort, die eine schizophrene Patientin auf die Frage gab, ob sie willensschwach sei: «Ich bin willensschwach, wenn ich will, und wenn ich nicht will, bin ich nicht willensschwach». Diese psychotische Patientin hätte also so manchen neurotisch Kranken lehren können – daß der Mensch dazu neigt, seine eigene Willensfreiheit hinter seiner angeblichen Willensschwäche vor sich selbst zu verbergen¹⁸⁴.

Si tuviésemos que resumir brevemente lo que este libro dice con respecto a la libertad, podría decirse: la libertad en el hombre es libertad condicionada o libertad frente a los condicionamientos; y la libertad va unida a la responsabilidad. Aunque el pensamiento de Frankl es mucho más, estas ideas sirven de eje central a todas sus teorías, si no se aceptasen, caería todo su sistema. Por eso, el autor insistirá en ella, desde distintos puntos de vista, como por ejemplo: la ya mencionada crítica a los psicologismos; la prevención del peligro de ser deterministas en las valoraciones caracterológicas; la negación del que la persona esté determinada por las leyes sociales; o la relación de la libertad y la responsabilidad, etc.

Como decíamos al principio del apartado anterior, aunque hace un ataque al psicologismo en general, se centra más en la psicología individual y el psicoanálisis. Se centra en ellas por el doble motivo de ser mejor conocidas por él, y tener una mayor influencia en su entorno y en su época. Para criticarlas, las contrapondrá al existencialismo que él propugna.

¹⁸³ NOBLEJAS, 1994, p. 301: «La libertad “de” o “frente a” (algo) existe en función de una libertad “para” (algo). La libertad es para la autodeterminación responsable».

¹⁸⁴ Ä. S. 2005, p. 140 (135). «Cuán sabia era –claro que sin saberlo ni quererlo– la respuesta que una enferma esquizofrénica daba, al preguntársele si era débil de voluntad, diciendo: “Soy débil de voluntad cuando quiero; cuando no quiero, no lo soy”. Esta psicópata habría podido enseñar a muchos enfermos neuróticos, si hubiese sido capaz de desarrollar su argumento, que el hombre tiende a ocultar su propio libre albedrío detrás de su supuesta flaqueza de voluntad».

1.2.1 Libertad, psicoanálisis y existencialismo.

Viktor E. Frankl realiza, desde su perspectiva existencialista, una crítica del concepto de libertad subyacente en el psicoanálisis. Al analizar el psicoanálisis, tratándolo como un psicologismo, pone el énfasis en la crítica a los impulsos o la dinámica de los instintos como causa de nuestra conducta. Admite, por supuesto, la existencia de los impulsos, instintos, pero en contra de lo comúnmente aceptado por el psicoanálisis, a saber, que estamos sometidos por ellos, Frankl postula que los instintos son demandas y la persona (el «yo») decide sobre ellos.

*Die Psychoanalyse ist die Lehre vom Menschen als einem Getriebenen. In ihrer Sicht erscheint der Mensch von seinen Trieben «beherrscht». Dem Psychoanalytiker erscheint die Triebhaftigkeit des Menschen als das Entscheidende. Einer unvoreingenommenen Betrachtung muß sich aber der schlichte phänomenologische Tatbestand eröffnen, daß die Triebe gleichsam nur die Anträge stellen, während das Ich über die Anträge entscheidet. Das Ich kann beschließen – sich entschließen, entscheiden, frei wählen – das Ich «will». Und Zwar wesentlich unabhängig davon, wohin auch immer – das Es «treibt».*¹⁸⁵

Impulso es algo que nos empuja a, o hacia algo. Pero que algo nos empuje, no conlleva necesariamente que nos mueva inexorablemente en esa dirección, dependerá de si el sujeto se resiste al empuje o se deja llevar por él. No sólo es posible resistirse al impulso, sino que es posible también que al ser empujados, podamos desarrollar más la fuerza de resistencia al empuje. Los instintos son una serie de impulsos coordinados con una finalidad biológica determinada (supervivencia, reproducción, etc.). Al igual que los impulsos simples, los instintos nos empujan a realizar una acción, más compleja que un impulso aislado, pero con el mismo principio básico. No pueden por tanto determinar una conducta, sólo favorecer que esta aparezca, pero necesita de la aceptación de la persona. De no ser así, tendríamos que identificar instintos o impulsos con decisiones. Desde un punto de vista fenomenológico, somos capaces de

¹⁸⁵ Ä. S. 1948, p. 67 (133). «*El psicoanálisis es la teoría del hombre como sometido a los impulsos. Visto a través de su concepción aparece como un ser “dominado” por sus instintos. La impulsividad del hombre es el factor decisivo para el psicoanálisis. Sin embargo, quien considere el problema sin prejuicios se dará cuenta del sencillo hecho fenomenológico de que los instintos no son otra cosa que demandas sobre las que el yo tiene que decidir. El yo puede siempre decidir y decidirse, tomar una resolución, optar libremente; es el yo quien “quiere”. Y lo hace, además, esencialmente, con independencia de la dirección en que le “impulsa” el “ello”.*»

comprobar cómo es posible reaccionar de distinta manera frente a los impulsos/ instintos, dejándose llevar o resistiéndose a ellos. Frankl utiliza precisamente el argumento fenomenológico para rechazar que estamos sometidos a los impulsos.

Además encuentra un defecto en la argumentación de Freud, que también fue detectado por E. Strauss y Scheler. Y es que, aunque en principio, Freud, distingue el «yo» de los instintos («ello»), considera que el «yo» emana precisamente de los instintos, llegando a una contradicción, pues no podemos aceptar que sea independiente de los instintos y al mismo tiempo dependiente de ellos. Si aceptamos que existe una voluntad libre «yo», que puede enfrentarse a los instintos, no podemos aceptar que esa voluntad libre dependa a su vez de los instintos.

Zwar mußte auch *Freud* den Tatbestand gelten lassen, daß das Ich sich den Trieben, dem Es, wesentlich entgegenstellt. Aber er versuchte, das Ich wiederum aus den Trieben genetisch abzuleiten. So gelangte er zu dem notwendig paradoxen Begriff von «Ich-Trieben». Die Paradoxie dieser begrifflichen Konzeption könnte nur verglichen werden mit der einer Gerichtsverhandlung, bei der man den Angeklagten nach dessen Verhör and die Stelle des Staatsanwalts treten läßt, damit er selber gegen sich plädiere. *E. Straus* hat schon gezeigt, daß jene Instanz, welche die Triebzensur ausübt, nicht selber als aus den Trieben entstanden gedacht werden könne. Und *Scheler* hat die Psychoanalyse als eine geistige Alchymie bezeichnet, der zufolge sexuelle Triebe sich sittlichen Willen umwandeln können¹⁸⁶.

Frankl señalará que este es uno de los motivos por los cuales el psicoanálisis será superado. Sin embargo, reconoce también al psicoanálisis como una corriente que realizó aportes interesantes a la psicología, como la consideración de los impulsos instintivos y el inconsciente instintivo. Frankl no niega que exista una

¹⁸⁶ Ä. S.1948, pp. 67 (133-134). “Ciertamente es que el propio Freud hubo de reconocer la realidad de que el yo *-ego-* no se confunde, en lo esencial, con los instintos, con el “ello” *-id-*. No obstante, intenta derivar genéticamente el yo de los impulsos llegando por este camino al concepto necesariamente paradójico de los “instintos-del-yo”. El carácter paradójico de esta concepción sólo podría ser comparado con un debate judicial en el que, después de interrogar al acusado, le fuese concedida la palabra en sustitución del fiscal para que formulase la acusación contra sí mismo. Ya E. Strauss se ha encargado de poner de manifiesto que aquella jurisdicción ejercida por la “censura” sobre los instintos no puede considerarse como emanada de los instintos mismos. Por su parte, Scheler caracteriza el psicoanálisis como una especie de alquimia espiritual, mediante la cual los instintos sexuales pueden transmutarse en la voluntad moral del hombre».

«dinámica de los impulsos», sino piensa que sobre esta, siempre tiene la última palabra el yo, es decir, la persona, de forma consciente, puede decidirse y elegir oponerse o no a los impulsos.

Gewiß bedarf das Ich als die Instanz frei entscheidenden Willens der Triebdynamik. Niemals ist jedoch das Ich schlechthin «getrieben»¹⁸⁷.

Una consecuencia lógica, de aceptar el sometimiento del «yo» a los impulsos, sería la negación de la responsabilidad. La responsabilidad siempre va ligada a la libertad, si se es libre se es responsable, si no existe libertad no puede exigirse responsabilidad. No es posible considerar la responsabilidad sin la libertad, están íntimamente unidas. Por ese motivo, analizaremos también este concepto. Pero lo haremos más adelante, cuando tratemos específicamente el problema de la responsabilidad y la libertad.

En resumen, podríamos decir que considera a los impulsos e instintos, como elementos sobre los que el individuo puede ejercer su capacidad de decisión. Pero no los únicos, sino que también hablará de otros condicionamientos, frente a los que podemos elegir, como, por ejemplo, los sociológicos.

1.2.2 Crítica al principio del placer

Otra limitación que señalará al psicoanálisis, será la referida a su «principio del placer» y lo podremos ver claramente cuando en el apartado «Sentido del dolor», se refiera al caso de la «melancolía anestésica». Con el ejemplo de esta patología, nos revela cómo supone un auténtico sufrimiento para personas que están en proceso de duelo y no son capaces de sentir dolor por la pérdida. Este sufrimiento, provocado paradójicamente por no poder sentir dolor, contradice el principio del placer del psicoanálisis.

¹⁸⁷ Ä. S.1948, p. 67 (134). “No cabe duda de que el yo, como instancia de la libre voluntad, necesita de la dinámica de los impulsos. Sin embargo, el yo no obra nunca pura y simplemente “impulsado”».

Wer solche Fälle kennt, der weiß nun, daß es wohl kaum eine größere Verzweiflung dieser Menschen darüber, daß sie nicht traurig sein können. Diese Paradoxie zeigt wieder einmal, wie sehr das Lustprinzip eine bloße Konstruktion ist, ein psychologisches Artefakt, aber kein phänomenologischer Tatbestand [...]»¹⁸⁸.

Freud, según este principio del placer, explica la conducta humana afirmando que estamos movidos por la búsqueda del placer y/o la huída del sufrimiento y el displacer. Frankl se enfrenta de nuevo¹⁸⁹ con otro aspecto determinista de la teoría psicoanalítica, pues rechaza como motivación principal al «principio del placer», y lo hace basándose, por ejemplo, en datos psicopatológicos objetivos.

Frankl muestra el caso de los pacientes con incapacidad de sentir pena (por ejemplo en el duelo por un ser querido). Él ha tratado a pacientes con esta anomalía y ha comprobado cómo esta incapacidad para el sentimiento de pena les hace sufrir. Ante la posible objeción de que sufren debido a que están enfermos, Frankl replica que el hecho de tratarse de personas enfermas, no justifica su sufrimiento, pues no se trata de una enfermedad que provoque nostalgia del dolor, es decir, el sufrir por no poder tener pena no se debe a la propia enfermedad, sino que es la «parte sana»¹⁹⁰ de los pacientes la que sufre por no poder sufrir. La razón le dice al paciente que debería llorar al ser querido, y/ o el corazón (como símbolo de lo emocional), quiere sentir por la persona amada y perdida.

La construcción psicoanalítica del «principio del placer», como hemos podido leer, es rechazada por Frankl hasta el punto de decir que es: «[...] ein psychologisches Artefakt, aber kein phänomenologischer Tatbestand [...]»¹⁹¹. No se trata de una crítica a la teoría, sino de una constatación empírica: el principio de placer no corres-

¹⁸⁸ Ä. S. 2005, p. 171 (161). «Quien ha tratado estos casos sabe bien que apenas puede concebirse mayor desesperación que la que esas personas sienten por el hecho de no poder conocer lo que es la pena. Pues bien, *tal paradoja viene a demostrar, una vez más, hasta qué punto el principio del placer es, pura y simplemente, una construcción del psicoanálisis, un artefacto psicológico y no una realidad fenomenológica* [...]».

¹⁸⁹ Previamente ha criticado el pandeterminismo de Freud y la dinámica de los impulsos instintivos.

¹⁹⁰ Con «parte sana», hacemos referencia a la hipótesis de Frankl que sostiene que la dimensión espiritual siempre está sana, aunque las dimensiones psicofisiológicas de la persona puedan estar enfermas.

¹⁹¹ Ä. S. 2005, p. 171 (161). «[...] *un artefacto psicológico y no una realidad fenomenológica* [...]».

ponde a la realidad manifestada, por ejemplo, por los individuos que padecen la mencionada enfermedad. Estos sufren psicológicamente por descubrir que están incapacitados para sentir pena por los padecimientos propios y ajenos. Es decir, la realidad de estos pacientes contradice el principio de placer psicoanalítico como única motivación del comportamiento.

1.2.3 Libertad y sociología.

Uno de los elementos que puede condicionar a las personas es la acción de la comunidad, de las personas que le rodean, del entorno social. Este tipo de condicionamiento, es denominado por Frankl, «causalidad social». Al igual que cuando nos referíamos a los condicionantes biológicos y psicológicos, no se trata de condicionantes que determinen una conducta, sino que influyen en ella, predisponiéndola en una dirección o limitándola de algún modo, pero ante los cuales la persona siempre se decide, a favor o en contra.

Was die soziale Kausalität anlangt, wäre nun wieder zu betonen, daß die sogenannten soziologischen Gesetze das Individuum niemals vollständig determinieren, also keineswegs seiner Willensfreiheit berauben. Sie müssen vielmehr erst gleichsam eine Zone individueller Freiheit passieren – bevor sie sich am Individuum in dessen Verhalten auswirken können. So behält auch dem sozialen Schicksal gegenüber der Mensch ebenso einen Spielraum freier Entscheidungsmöglichkeit wie seinem biologischen oder seinem psychologischen Schicksal gegenüber¹⁹².

En cuanto a las presiones del entorno social, es innegable que uno de los casos más extremos que se pueden considerar, son los efectos provocados por el internamiento en un campo de concentración. Aún en estos casos límite, el autor nos refiere, con conocimiento de causa, que es posible afrontar los condicionantes ambientales y

¹⁹² Ä. S. 2005, p. 144 (144-145). «Por lo que a la causalidad social se refiere, habría que insistir una vez más en que las llamadas leyes sociológicas no determinan nunca totalmente al individuo y, por tanto, no lo despojan, en modo alguno, de su libertad. Lejos de ello, tienen que pasar necesariamente, digámoslo así, por una zona de libertad individual, antes de poder manifestarse en el individuo mismo y en su conducta. Por donde el hombre conserva frente al destino social un margen de libre posibilidad de decisión, como lo conserva frente a su destino biológico o psicológico».

optar, libremente, por una actitud contraria a la que sería consecuencia natural de las condiciones de vida en un «*lager*»:

Denn in jedem Falle behält der Mensch die Freiheit und Möglichkeit, sich für oder gegen den Einfluß der Umgebung zu entscheiden¹⁹³.

La afirmación de Frankl no consiste en defender que siempre hacemos uso de la libertad frente a la «causalidad social», sino que, basándose en la propia experiencia y la de personas con las que convivió, es posible que ese tipo de libertad se dé. Es decir, el ser humano es radicalmente libre, puede tomar postura aún en las circunstancias más extremas. Pero como en este libro no se detiene mucho en esta cuestión, aplazaremos para después entrar más a fondo en la libertad frente a los condicionamientos sociales o del entorno.

1.2.4 Libertad y tipología

Tanto en la sociología como en la psicología, es posible plantearse el estudio de las personas según patrones o tipos. La ventaja que esto tiene es conseguir comprender ciertos comportamientos, sin apenas conocer a la persona concreta que los realiza, o comprender mejor las diferencias de comportamientos, tan marcadas entre unas personas y otras, o simplemente, servir de auxilio en la labor del educador, que al saber las tendencias dominantes puede orientar mejor a sus educandos. «Wertet man einen Menschen als Typus, dann braucht man sich mit dem Einzelfall gar nicht erst abzugeben, und dies ist sehr bequem»¹⁹⁴. El inconveniente, como bien nos indica Viktor E. Frankl, (además del obvio que resultaría de tratar a la persona como una cosa previamente etiquetada) es que la libertad hace que sea imposible determinar la conducta de un hombre por su tipo, ya que el hombre tiene la capacidad para elegir entre dejarse llevar por su patrón de conducta, u oponerse a lo esperable.

¹⁹³ Ä. S. 2005, p. 151 (154). «El hombre conserva, en todo caso y por difíciles que las condiciones sean, la libertad y la posibilidad de optar por o contra la influencia del medio en que vive».

¹⁹⁴ Ä. S. 2005, p. 128 (116). «Cuando valoramos a un hombre con arreglo al patrón de un tipo, no necesitamos ahondar en las características del caso concreto, lo cual es, naturalmente, muy cómodo».

Nur der Mensch ist durch seine Zugehörigkeit zu irgendeinem Typus nicht bestimmt, aus ihr nicht zu berechnen; diese Rechnung würde nämlich niemals aufgehen – immer würde ein Rest übrigbleiben. Dieser Rest entspricht der Freiheit des Menschen, sich den Bedingtheiten durch einen Typus zu entziehen¹⁹⁵.

De este modo, Frankl pone sobre aviso a todos aquellos psicólogos o psicopedagogos que utilizan sistemas tipológicos de clasificación. Son una herramienta útil, pero haremos un mal uso de ella cuando nos olvidemos de la libertad humana y pretendamos ver a un individuo concreto sólo como su tipología. Este mal uso puede llevarnos a errores en la interpretación de los actos de los sujetos «clasificados» tipológicamente. Junto a este error de interpretación existe otro posible peligro, que es el de conformarse a las tendencias psicológicas, dejándose determinar por ellas. Pongamos un caso. Si nosotros tratamos a un joven como un «colérico» y ante una reacción de mal genio decimos «claro, es que es colérico», estaremos enseñándole a dejarse llevar por sus inclinaciones naturales, cuando podría utilizar su energía para ser mejor y no para ser destructivo. De modo que lo que aprende el «colérico» no es que tiene mucha energía, sino que en él lo normal es encolerizarse, gritar, tener mal genio, y por tanto no hará esfuerzos para corregir ese defecto de su temperamento, que con aprendizaje podría llegar a convertirse en la cualidad de ser enérgico cuando sea necesario serlo.

A modo de resumen, podemos decir que en este apartado no encontramos argumentos que defiendan la posibilidad humana de la libertad, pues se da por hecho. Pero nos ha parecido de interés detenernos brevemente en él, ya que sí que expone las consecuencias prácticas, que tendría tratar a las personas como seres determinados por su tipología. Podríamos pensar que la sociología (antes tratada) es a la sociedad lo que la tipología a la persona concreta. Si no es válido como argumento deductivo, tal vez podría partir de aquí un planteamiento inductivo. Al tener conocimiento empírico de, por ejemplo, que hay coléricos que no se dejan arrastrar por el

¹⁹⁵ Ä. S. 2005, p. 128 (116-117). «*El hombre es el único ser que no puede determinarse, que no puede calcularse por el hecho de pertenecer a un determinado tipo*; el cálculo no agota nunca al hombre en su totalidad; deja en pie siempre un residuo. Este residuo corresponde a la libertad del hombre para someterse a las condicionalidades que todo tipo supone».

mal genio, podríamos llegar a que no todos los coléricos están determinados por su tipología, ya que pueden elegir una reacción alternativa. Si pueden elegir, es que son libres, en consecuencia es posible la libertad en el ser humano.

1.2.5 Libertad y Providencia

Frankl nos presenta su postura, que no coincide con aquellos que (como N. Hartmann) encuentran contradictorios los términos libertad y Providencia. El fundador de la logoterapia presenta una solución original y particular.

En contraposición a la idea de N. Hartmann sobre la libertad y la responsabilidad del hombre, Viktor E. Frankl no cree que exista contradicción alguna con una «finalidad oculta», o dicho de otro modo, no cree que exista contradicción entre la Providencia y la libertad humana. La postura de Frankl en este caso, parece ser intuitiva, pues como único argumento nos propone una comparación:

Unseres Erachtens wäre ein analoges Verhältnis zwischen dem Reich der menschlichen Freiheit und einem ihm übergelagerten Reiche wohl vorstellbar, so daß der Mensch trotz dem, was eine Vorsehung mit ihm vorhat, willensfrei ist – ebenso wie das domestizierte Tier seinem Instinkt lebt, obzwar es dem Menschen dient, der sich gerade der tierischen Instinkte für seine Zwecke bedient¹⁹⁶.

Con esta analogía, Frankl se adentra en una complicada cuestión teológica, que afecta directamente a la cuestión de la libertad. Afirma que es posible que la Providencia pueda actuar, respetando nuestra libertad, de un modo que no podemos entender. De modo similar a un animal domesticado, que no puede entender cómo llega a obedecernos, cuando lo que hace es seguir a sus instintos. Hasta este punto, todo aquél que sostenga que somos libres (dentro de nuestros condicionamientos) y que

¹⁹⁶ Ä. S. 2005, p. 73 (57). «A nuestro juicio, sería perfectamente concebible la existencia de una relación análoga entre el reino de la libertad humana y un reino sobrepuesto a él, de tal modo que el hombre, pese a lo que la Providencia se proponga hacer con él, pueda ser considerado como un ser libre en cuanto a su voluntad, del mismo modo que un animal domesticado vive con arreglo a sus instintos, a pesar de servir al hombre».

existe la Providencia, no tendrá problemas en estar de acuerdo con él. El problema aparece al tener en cuenta la comparación que utiliza, ya que puede dar lugar a confusión, pues precisamente un animal domesticado se distingue porque el amo manipula sus instintos mediante condicionamientos. Para poder manejar al perro, utiliza los instintos del animal creando nuevos condicionamientos por los que este queda sometido a él. Por orden de su amo, es capaz de quedarse quieto cuando quiere moverse, no morder cuando su primer impulso es el de atacar... etc. Traducido a la relación hombre-Providencia, podría ser como decir que estar sujeto a la Providencia hace que actuemos bajo las órdenes de ella. Si fuese así estaríamos dándole la razón a N. Hartmann¹⁹⁷. Nos encontramos con otra dificultad mayor, la mezcla al tiempo de dos comparaciones, que no sólo no aclara la cuestión, sino que la complica aún más. La comparación de la relación libertad del hombre/ Providencia y la relación de un animal domesticado y su amo, junto con la comparación de la libertad espiritual/ leyes de la naturaleza (o determinismo biológico/ libertad).

Und wenn N. Hartmann behauptet, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen stehe mit einer ihm verborgenen, aber übergeordneten Zweckhaftigkeit in Widerspruch, so meinen wir, daß diese Auffassung unzutreffend ist. Hartmann selbst gibt ja zu, daß die Freiheit des Menschen eine «Freiheit trotz Abhängigkeit» sei, insofern als auch die geistige Freiheit sich über der Naturgesetzlichkeit aufbaut, in einer eigenen, höheren «Seins-Schicht», die trotz der «Dependenz» von der niederen Seins-Schicht dieser gegenüber «autonom» ist¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Esto va unido a la dificultad que supone la comparación hecha con un animal, puesto que el animal no es libre, ni cuando obedece de forma natural a sus instintos, ni cuando estos están condicionados por su amo. (Ya que la dinámica consiste en que, el amo aprovecha la esclavitud que tiene el animal de sus instintos para domesticarlo, en el adiestramiento se asocia la satisfacción de los instintos, a los momentos en que obedece correctamente).

¹⁹⁸ Ä. S. 2005, p. 73 (56-57). «Cuando N. Hartmann afirma que la libertad y la responsabilidad del hombre se hallan en contradicción con una finalidad oculta a sus ojos, pero superior a él, formula a nuestro entender una idea inexacta. El propio Hartmann reconoce que la libertad del hombre es una “libertad a pesar de la dependencia”, en cuanto que también la libertad espiritual se erige sobre las leyes de la naturaleza, en una “capa del ser”, propia y superior, la cual, pese a la “dependencia” con respecto a las capas inferiores del ser, es “autónoma” con respecto a estas».

En el primer par, determinismo biológico/ libertad, indica que no sólo él, sino también N. Hartmann, admiten la libertad a pesar de la dependencia, en el campo biológico. Es decir, las leyes biológicas determinan una serie de circunstancias (límites físicos, fisiológicos, de la persona), a pesar de las cuales, el individuo puede decidir. No se contraponen, sino que, se da la libertad a partir de las condiciones de la biología¹⁹⁹.

El segundo par, elecciones/ Providencia, compara la limitación de la biología con las decisiones que tomamos y la libertad con la Providencia. Pero esta comparación puede tener diferentes interpretaciones, al decir: «wäre ein analoges Verhältnis zwischen dem Reich der menschlichen Freiheit und einem ihm übergelagerten Reiche wohl vorstellbar»²⁰⁰. Suponemos que con «analoges Verhältnis» (relación análoga), se refiere a que para la Providencia, nuestras decisiones son como para nosotros los condicionantes biológicos. Están ahí, pero, es posible actuar y decidir frente a ellos, es decir, la Providencia puede decidir lo que quiera sobre el hombre, pero dejando que este sea libre.

En conclusión, en estas páginas Frankl manifiesta claramente que según su opinión es posible conjugar Providencia y libertad, pero aunque intenta hacer una exposición sencilla y pedagógica, se trata sólo de opiniones presentadas con ejemplos y no nos encontramos con argumentos derivados de un razonamiento.

¹⁹⁹ Por ejemplo: estamos determinados a alcanzar una altura máxima, si la alimentación es la adecuada y el estilo de vida saludable. No somos libres de crecer más, pero podemos decidir tener una vida sana o no, crecer a mi máximo o quedarnos más pequeños. Más aún, si no estamos conformes con nuestra estatura, podemos adoptar la actitud de sacarle el máximo partido o andar quejándonos de ella.

²⁰⁰ Ä. S. 2005, p. 73 (56-57). “[...] sería perfectamente concebible la existencia de una relación análoga entre el reino de la libertad humana y un reino sobrepuesto a él [...]».

1.2.6 Libertad y destino

Frankl entenderá «destino» de un modo propio y particular. Para él será algo distinto del designio de unos astros o de lo que comúnmente se considera destino. Él entiende el destino como una serie de vínculos a los que estamos unidos, sin depender de nosotros el tenerlos o no tenerlos, vínculos que escapan a nuestra libertad y por lo tanto a nuestra responsabilidad. Por ejemplo: la genética, el carácter, nuestro pasado, ser hijos de nuestros padres, haber nacido en una ciudad y no en otra, etc. Es una definición de destino puramente inmanente, muy distinta de la concepción clásica de destino como hado cósmico. Por eso, cuando Frankl hable de «destino», tendremos que entender más bien «situaciones que escapan del control de la persona».

Der Freiheit des Willens stellt sich das Schicksalhafte entgegen. Denn Schicksal nennen wir eben das, was sich der Freiheit des Menschen wesentlich entzieht, was weder in der Macht noch in der Verantwortung des Menschen steht. Wobei wir jedoch in keinem Augenblick vergessen, daß alle menschliche Freiheit auf Schicksalhaftes insofern angewiesen ist, als sie sich nur in ihm und erst an ihm überhaupt entfalten kann²⁰¹.

Con las últimas palabras del párrafo anterior, «sólo puede desplegarse [...]», quiere subrayar lo que tantas veces repetirá a lo largo de su obra: necesitamos de lo determinado, para a partir de ello, tomar decisiones, ser libres. Somos libres ante las situaciones, condicionamientos, que nos vienen dados, y ante los que tenemos que decidir. Somos libres ante el destino. Pero si queremos saber con mayor precisión, a qué llama destino Viktor E. Frankl, tendremos que pasar unas páginas hasta encontrarnos con lo que considera destino y sus formas de presentarse al hombre:

Das Schicksalhafte stellt sich dem Menschen hauptsächlich in drei Formen: I. als seine Anlage, als das, was Tandler das «somatische Fatum» des Menschen genannt hat; 2. als seine Lage, als das Insgesamt seiner jeweiligen äußeren Situation. Anlage und Lage zusammen machen die Stellung eines Menschen aus. Ihr gegenüber hat der Mensch eine Einstellung. [...] Die Anlage stellt das

²⁰¹ Ä. S. 2005, p. 132 (122-123). «A la libertad se contrapone el destino. Llamamos destino, en efecto, a lo que se sustrae esencialmente a la libertad del hombre, lo que no se halla en su poder ni es de ello responsable. Sin que olvidemos ni podamos olvidar en ningún momento que toda libertad humana implica siempre un destino, en cuanto que sólo puede desplegarse en él, contando con él».

biologische Schicksal des Menschen dar, die Lage sein soziologisches Schicksal; dazu kommt noch sein psychologisches Schicksal, zu dem seine seelische Einstellung gehört, soweit sie unfrei und nicht eine freie geistige Stellungnahme ist²⁰².

En resumen, podríamos decir que Frankl define como destino todo lo que es determinado en el hombre, bien por su naturaleza («fatalidad somática» y actitud psíquica...) o por sus circunstancias («situación»). De este modo, cuando nos dice que el hombre es un ser libre ante sus condicionamientos, podemos traducir por libre ante su «destino» (en el sentido que él da a la palabra).

En definitiva, para él, es necesario tener un destino ante el que decidirse. Pues considera que, precisamente, el tener vínculos nos permite tomar decisiones con respecto a ellos. Ya que, no «flotamos en el vacío», sino que nos hallamos en medio de una muchedumbre de vínculos y la libertad tiene que contar con ellos.

Freiheit ohne Schicksal ist unmöglich; Freiheit kann nur die Freiheit gegenüber einem Schicksal sein, ein freies Sichverhalten zum Schicksal. Wohl ist der Mensch frei, aber er ist nicht gleichsam freischwebend im luftleeren Raum, sondern findet sich inmitten einer Fülle von Bindungen. Diese Bindungen sind jedoch die Angriffspunkte für seine Freiheit²⁰³.

¿Qué quiere transmitir, al decirnos que los vínculos son el punto de apoyo de la libertad? Como dentro de «los vínculos» o el destino, está incluido todo lo que nos viene dado, independientemente de nuestra voluntad, en cada decisión libre, siempre hay aspectos que no podemos controlar o que simplemente existen, independientemente de nosotros. Es ante la sensación de hambre, que no depende de nuestra volun-

²⁰² Ä. S. 2005, pp. 134-135 (126-127). «El destino se presenta ante el hombre, principalmente, en tres formas: 1) como sus “disposiciones”, lo que Tandler llama la “fatalidad somática” del hombre; 2) como su “situación”, como la totalidad de las circunstancias suyas de cada momento. Las disposiciones y la situación integran “la posición” de un hombre. El hombre adopta una actitud ante ella. [...] Las “disposiciones” representan el destino biológico del hombre mientras que la “situación” representa su destino sociológico. 3) A estos dos factores hay que añadir, además, su destino psicológico, entendiendo por tal la actitud psíquica del hombre, en cuanto no es libre ni entraña una libre actitud espiritual».

²⁰³ Ä. S. 2005, p. 130 (119). «*Libertad sin destino es imposible; la libertad sólo puede ser libertad frente a un destino, un comportarse con el destino.* El hombre es libre, indudablemente, pero ello no quiere decir que flote, independiente, en el vacío, sino que se halla, en medio de una muchedumbre de vínculos. Pero *estos vínculos son propiamente el punto de apoyo de su libertad*».

tad (sino de la reacción fisiológica que se da en nosotros) ante la que podemos ejercer la libertad de hacerle caso e ingerir alimentos, o demorar una respuesta porque preferimos hacer otra cosa antes. Ante nuestros condicionamientos temperamentales podemos decidir dejar llevarnos por ellos o gobernarlos, por eso el tener estos condicionamientos es lo que hace que se dé la ocasión de la elección libre. Y de este modo podríamos seguir aplicando el planteamiento de Frankl en distintos tipos de elecciones. Siempre, ante cualquier decisión libre, estamos condicionados, al menos por nuestra capacidad intelectual para juzgar adecuadamente, y esta capacidad es distinta en cada persona y distinta en la misma persona en diferentes momentos, por eso podemos concluir, que no es posible hablar de libertad sin contar con «los vínculos».

Esta relación de la libertad con los «vínculos», nos la presenta de un modo aparentemente paradójico. Ya que por un lado considera que el hombre, en el uso de su libertad, los trasciende, y por otro lado se somete a ellos. Entendemos, que cuando habla de someterse, se refiere a contar con ellas, tenerlas en cuenta. De este modo, queda aclarada la paradoja, precisamente por conocer, tener en cuenta, ser consciente de estar influidos por los condicionamientos, podemos decidir con mayor libertad, podemos abordar una elección de modo más acertado, llegando a superar, en algún grado, los propios condicionamientos.

Freiheit setzt Bindungen voraus, ist auf Bindungen angewiesen. Aber diese Angewiesenheit bedeuert keine Abhängigkeit. Der Boden, auf dem der Mensch geht, wird im Gehen jeweils auch schon transzendiert und ist ihm Boden letztlich eben nur soweit, als er transzendiert wird, Absprungbasis ist. Wollte man den Menschen definieren, dann müßte man ihn bestimmen als jenes Wesen, das sich je auch schon frei macht von dem, wodurch es bestimmt ist (als biologisch-psychologisch-soziologischer Typus bestimmt ist); jenes Wesen also, das alle diese Bestimmtheiten transzendiert, indem es sie überwindet oder gestaltet, aber auch noch während es sich ihnen unterwirft²⁰⁴.

²⁰⁴ Ä. S. 2005, p. 130 (119). «La libertad presupone vínculos, tiene que contar con vínculos. El espíritu debe contar con el impulso, la existencia con la sustancia. El tener que contar no significa sometimiento. El suelo sobre que el hombre se planta es trascendido a cada momento en la marcha y es suelo sólo en la medida en que es trascendido y sirve de trampolín. Si quisiéramos definir *al hombre* habíamos de hacerlo como *un ser que va liberándose en cada caso de aquello que lo determina* (como tipo biológico-psicológico-sociológico); es decir, como un ser que va trascendiendo todas estas determinaciones al superarlas o conformarlas, pero también a medida que va sometiénose a ellas».

Parte de estos «vínculos», del propio destino, en el sentido que Frankl nos propone, es el pasado de la propia vida, ya que el pasado, aunque no puede cambiarse, puede tomarse como punto de partida para la superación. En este sentido, nos dice que «el hombre es todavía libre frente a su pasado». No estamos determinados por nuestro pasado, si fue bueno, nos ayudará en las futuras elecciones, si estuvo lleno de errores, estos errores nos pueden enseñar para afrontar mejor futuras situaciones.

Zum Schicksalhaften gehört nun vor allem das Vergangene, gerade in seiner Unabänderlichkeit. Das Faktum (das Getane, Gewordene, Vergangene) ist eigentlichstes Faktum. Und trotzdem ist der Mensch auch noch gegenüber dem Vergangenen und insofern Schicksalhaften frei. Zwar macht die Vergangenheit die Gegenwart verständlich, aber es ist nicht berechtigt, auch die Zukunft ausschließlich von ihr bestimmen zu lassen – der charakteristische Irrtum des typisch neurotischen Fatalismus, der gleichzeitig mit dem Verstehen der Fehler, die in der Vergangenheit gemacht wurden, auch ein Verzeihen der gleichen Fehler für die Zukunft beansprucht; während die Fehlern der Vergangenheit als fruchtbares Material zu dienen hätten zur Gestaltung einer «besseren» Zukunft, indem aus diesen Fehlern «gelernt» wird. Dem Menschen steht also frei, der Vergangenheit gegenüber sich bloß fatalistisch einzustellen oder aber zuzulernen²⁰⁵.

Finalmente, nos propone, que la vida del hombre se caracteriza por una lucha continua entre la libertad espiritual y el destino. Lucha en la que llegará más lejos la libertad, cuanto más lejos consideremos que puede llegar. De este modo, considera que si nos creemos absolutamente determinados, actuaremos con menor libertad. Pero si realmente nos creemos libres, seremos capaces de la mayor libertad posible. La propuesta más habitual en Frankl es la de tomar al hombre por lo que puede llegar a ser, para de este modo no limitarlo. Pero en el caso de la siguiente cita va aún más allá, presenta otra estrategia (complementaria a la más característica de él) para evitar que nos creamos más condicionados de lo que somos. Si bien hay que reconocer las

²⁰⁵ Ä. S. 2005, pp. 132-133 (123-24). «Ahora bien, del destino forma parte, en primer lugar, todo lo pasado, pues es algo incambiable. El *factum* (lo hecho, devenido pasado) es, en rigor, no solo *factum*, sino *fatum*, el hado o fatalidad. A pesar de lo cual, podemos afirmar que el hombre es todavía libre frente a su pasado y, por lo mismo, a su destino. Es cierto que el pasado hace comprensible el presente, pero no hay derecho a que el futuro se determine exclusivamente partiendo de él: es éste el error característico del fatalismo típicamente neurótico, que a la par con la comprensión de los errores cometidos en el pasado postula también el perdón de los mismos errores para el futuro, en vez de considerar los del pasado como fecundo material para la plasmación de un futuro “mejor”, “aprendiendo” de ellos. El hombre es, por tanto, libre de situarse ante el pasado en una actitud sencillamente fatalista o, por el contrario, de aprender de él».

limitaciones biológicas, sociológicas, etc., cuanto más lejos nos marquemos el límite (es decir, si hacemos como si los límites estuvieran infinitamente lejos...), mayores serán las probabilidades de acercarnos a nuestro máximo posible, mientras que si nos marcamos límites cercanos, probablemente incurramos en la autolimitación. En definitiva, es un recurso para, en la práctica, hacer más disponible la libertad real.

Und auch das ewige Ringen der Freiheit des Menschen in ihm mit dessen innerem wie äußerem Schicksal macht recht eigentlich sein Leben aus. Ohne das Schicksalhafte, im besonderen das biologische Schicksal das biologische Schicksal, im geringsten zu unterschätzen, sehen wir als psychotherapeutische Ärzte in ihm dennoch letztlich Bewährungsproben für die menschliche Freiheit. Zumindest aus heuristischen Gründen hätten wir so zu tun, als ob die Grenze des freien Könnens gegenüber dem schicksalhaften Müssen unendlich fern läge –dann werden wir wenigstens so weit gehen, wie es möglich ist²⁰⁶.

Esta lucha, entre libertad y destino, se da también, en los casos más extremos de dependencia biológica²⁰⁷. Frankl, conoció muchos casos de pacientes con una gran dependencia de sus respectivas patologías mentales. Por eso nos narrará su postura, basándose en la observación de casos reales.

Wir begegnen immer wieder Menschen, denen es in vorbildlicher Weise gelungen ist, die ursprünglichen Einengungen und Beschränkungen ihrer Freiheit vom Biologischen her, die Schwierigkeiten, die sich ihrer Geistesentfaltung anfangs entgegenstellten, zu überwinden²⁰⁸.

²⁰⁶ Á. S. 2005, pp. 136-137 (129). «En realidad, lo que caracteriza la vida del hombre es precisamente esa eterna lucha entre su libertad espiritual y su destino interior y exterior. Sin menospreciar en lo más mínimo lo que toca al destino, y en especial lo que se refiere al destino biológico, tenemos que llegar, como médicos psicoterapeutas a la conclusión de que todo esto no constituye, en última instancia, más que las duraderas pruebas de la libertad humana. Por razones heurísticas, cuando menos tendríamos que hacer como si los límites de las libres posibilidades del hombre frente a la fuerza ineluctable del destino estuvieran infinitamente lejos; sólo así estaremos en condiciones de llegar lo más lejos posible».

²⁰⁷ Podemos apreciarlo en la siguiente cita: «Daß die geistige Einstellung eines Menschen nicht nur seinem körperlichen, sondern auch noch dem Seelischen gegenüber einen freien Spielraum hat - er sich also keineswegs dem psychologischen Schicksal blindlings beugen muß, wird vielleicht am eindeutigsten und eindringlichsten in jenen Fällen klar, wo es sich um das wahlfreie Verhalten des Menschen gegenüber krankhaften seelischen Zuständen handelt». Á. S. 2005, p. 141 (137). «Donde con mayor claridad se destaca el hecho de que la actitud espiritual de un hombre dispone de un margen de libre acción, no sólo ante sus condicionalidades físicas, sino también ante las psíquicas, es decir, de que no necesita, en modo alguno, plegarse ciegamente al destino psicológico, es en los casos en que se trata de la actitud electiva ante los estados psíquicos patológicos».

²⁰⁸ Á. S. 2005, p. 138 (131). «Continuamente nos encontramos con personas que han logrado de una manera ejemplar superar los entorpecimientos y limitaciones originarios a su libertad desde el lado

Estos casos reales, aportados por Frankl, como el de una paciente esquizofrénica que utiliza su libertad para adoptar una actitud excepcional frente a las alucinaciones auditivas²⁰⁹, que decía en broma alegrarse de, al menos, no estar sorda, son un ejemplo de una actitud diferente a la que sería esperable en esa situación, propicia para la desesperación²¹⁰. En otra ocasión, nos hablará de casos similares incluso, entre pacientes muy limitados y con la capacidad intelectual mermada²¹¹.

Selbst dort, wo das Physiologische in inniger Beziehung zum Psychischen steht, in der Hirnpathologie, bedeutet eine körperliche krankhafte Veränderung an sich noch kein endgültiges Schicksal, sondern jeweils erst den Ansatzpunkt für eine freie Gestaltung. Vom Gehirn sagt man in diesem Sinne aus, daß es «plastisch» sei [...] ²¹².

Como resumen de este apartado, podríamos escoger la frase: «Das biologische Schicksal ist für die menschliche Freiheit das jeweils erst noch zu gestaltende Material»²¹³. Aunque habría que ampliarla al destino en general (psicológico, situacional, etc.). En conclusión, Frankl nos muestra la libertad como necesaria frente al destino.

Con la cita de casos concretos de pacientes, en los que nos hace ver cómo hay ocasiones en las que su comportamiento dista mucho de lo esperable, por sus condiciones biopsicológicas, podemos llegar a la conclusión de que estas sólo son explica-

biológico, vencer las dificultades con que en un principio tropezaba el desarrollo de su espíritu».

²⁰⁹ Ä. S. 2005, p. 143 (143). *Anexo 2*: 2.1.

²¹⁰ La clave de la anécdota no está en que la paciente realmente creyese que no estaba sorda por las alucinaciones, sino por el sentido del humor que manifestaba la paciente en este comentario. Frankl siempre ha dado mucha importancia al humor en la terapia, ya que este es capaz de favorecer la actitud adecuada frente a la adversidad.

²¹¹ Anécdota que aparecerá en *El hombre en busca de sentido*: FRANKL, H. B. S., p. 152.

²¹² Ä. S. 2005, p. 137 (129). «Aún allí donde lo fisiológico guarda una íntima relación con lo psíquico, en la patología cerebral, podemos afirmar que los cambios patológicos físicos no entrañan todavía, de por sí, ningún destino definitivo e irrevocable, sino simplemente el punto de partida para una libre conformación. En este sentido, dicese que el cerebro tiene “plasticidad” [...]».

²¹³ Ä. S. 2005, p. 138 (130). «El destino biológico constituye el material que la libertad espiritual tiene que encargarse de plasmar y conformar en cada caso».

bles si se acepta la existencia de la libertad. Aunque no se trate de un argumento como tal, la descripción de estos casos es un cúmulo de indicios de la libertad.

Nos encontramos, de nuevo con una defensa de la posibilidad de libertad. En este caso defiende la libertad condicionada (por el «destino»), basándose en casos prácticos de pacientes aparentemente determinados por su psicopatología, y que aún así adoptan actitudes poco propias e incluso contrarias a lo que sería de esperar en ese tipo de pacientes. Aunque este argumento, basado en la experiencia es razonable, no está libre de una posible crítica, ya que podría ser que el comportamiento de esos pacientes distaba de lo esperable por otros condicionamientos no tenidos en cuenta y que no se dieran en todos los pacientes. Es decir, que aún pareciéndonos que dos pacientes tienen las mismas circunstancias, no es posible estar totalmente seguros de ello, y que diferentes condicionantes pueden provocar diferentes reacciones. Pero la objeción del determinista tampoco sería probatoria de su tesis, pues de igual modo, mientras no se encuentren las supuestas diferencias en los condicionantes, no se puede estar seguro de que existan. Su postura dejaría este argumento en la duda, y quedaría como hipótesis pendiente de probar. En el siguiente apartado veremos cómo Frankl profundizará más en la cuestión.

1.2.7 Libertad y psicosis

En las psicosis endógenas ya encontramos una enfermedad de base evidentemente orgánica. Pero al igual que en las neurosis, Frankl postula, que los problemas endógenos, como la melancolía de base orgánica o la esquizofrenia, no anulan la posibilidad de libertad en los pacientes. Si bien estos tienen más condicionantes que los neuróticos, tienen, al menos, la «libertad de actitud» ante la enfermedad, la libertad de lo espiritual. El tratamiento que nos propone Frankl, por lo tanto, sería combinar por un lado el aspecto farmacológico, el psicoterapéutico y, sobre la base de la libertad y la responsabilidad, el logoterapéutico, como terapéutica complementaria.

Insofern ist auch das manifeste Verhalten des psychotischen Kranken jeweils schon mehr als die bloße Folge schicksalhafter, «kreatürlicher» Affektion; sie ist gleichzeitig der Ausdruck seine geistigen Einstellung. Diese Einstellung ist eine freie und als solche untersteht sie der Forderung, eine richtige zu sein oder zu werden²¹⁴.

El psicótico es consciente de su enfermedad, por lo tanto puede enfrentarse a ella adoptando una actitud concreta. La posibilidad de elegir una actitud u otra, le convierte en responsable de su elección de forma proporcional a la libertad. Encontramos así también en el psicótico, como es natural, asociada la libertad a la responsabilidad.

Der Rest von Freiheit, der auch noch in der Psychose, in der freien Einstellung des Kranken zu ihr, vorhanden ist, ermöglicht dem Kranken jeweils die Verwirklichung von Einstellungswerten. Auf seine restliche Freiheit verweist ihn die Logotherapie²¹⁵.

Por tanto, el paciente psicótico es responsable de actitudes libres, pero no será responsable de los pensamientos o decisiones que estén derivados de su enfermedad.

Esto nos lleva a una segunda cuestión. Si la primera es la consideración de la posibilidad de libertad en un paciente psicótico, la segunda cuestión es que esto no debe llevarnos a confusión y pensar que son libres de la misma forma que si no tuvieran una psicosis. Según la alteración psicótica del paciente, su capacidad de percepción de la realidad, y por ende, de elección libre, puede estar más o menos afectada.

Esta segunda cuestión, lleva a una serie de consideraciones prácticas con los pacientes. Pues pacientes que tengan alterada la capacidad de percibir la realidad

²¹⁴ Ä. S. 2005, p. 264 (311). «En ese sentido, no cabe duda de que la conducta manifiesta del enfermo psicótico representa ya, en cada caso concreto, algo más que el simple resultado de una afección fatal, propia de la “criatura”; es, al mismo tiempo, *expresión de su actitud espiritual. Esta actitud es libre y sujeta, como tal, a la exigencia de ser, o, en su caso, llegar a ser, una actitud correcta*».

²¹⁵ Ä. S. 2005, pp. 264-265 (311). «El resto de libertad que aún se mantiene en pie en la psicosis, en la libre actitud del enfermo ante ella, le permite, en cada caso, la realización de una clase de valores: los de actitud. Mientras conserva su libertad, sigue pesando sobre él una responsabilidad. La logoterapia se remite a la libertad que pueda quedar y apela, sencillamente, a su responsabilidad».

podrían tomar decisiones erróneas, y atentar incluso contra su propia vida. Por eso, en pacientes psicóticos, Frankl considera que la autonomía es un valor secundario frente al bien de la persona. Se cuestiona la capacidad del paciente para decidir en auténtica libertad (sin el efecto perturbador de su enfermedad). Sería un error, dejar en manos del paciente decisiones, que afecten a su salud o a su capacidad de supervivencia.

Sin embargo, como señalábamos en la primera cuestión, tampoco podemos pasar al extremo de considerar, a todo paciente psicótico, como un paciente determinado por su enfermedad. Frankl entiende que aún en casos tan graves como la esquizofrenia, siempre queda un resto de libertad.

Trotz allem bleibt aber auch dem Schizophrenen noch jener Rest von Freiheit gegenüber dem Schicksal und auch der Krankheit, der dem Menschen als solchem und auch noch als krankem in allen Situationen und in jedem Augenblick des Lebens, bis zum letzten, übrigbleibt²¹⁶.

En resumen, Frankl nos dice en este apartado que un paciente con psicosis tiene objetivamente mermada su libertad, y debemos ser conscientes de esto. Pero también que aún en el peor de los casos, siempre conserva un resto de libertad. Al igual que en el apartado anterior, su postura está apoyada en la observación de casos prácticos. Como esta idea, la de la libertad que aún permanece en los casos más extremos de psicosis, será desarrollada con mayor profundidad en futuras obras, dejaremos para ese momento el enfrentamiento en esta cuestión entre Frankl y los «psicologistas» (deterministas).

²¹⁶ Ä. S. 2005, p. 280 (332). «No obstante, el esquizofrénico sigue conservando a pesar de todas sus limitaciones, aquel resto de libertad frente al destino y frente a la misma enfermedad que es inseparable del hombre en cuanto tal y sigue acompañándole, aun como enfermo, en todas las situaciones y en todos los momentos de su vida, hasta que exhala el último suspiro».

1.2.8 Libertad y el «punto de apoyo en el sentido»

Frankl distingue, al menos, dos aspectos de la libertad. El primero es la libertad frente a los condicionamientos, tanto externos como internos. En este sentido nuestra libertad está limitada por los propios condicionantes pero al mismo tiempo actúa en relación a ellos. Y el segundo es la «libertad para», que se desarrolla según el sentido y por tanto depende de cada individuo en su relación con cada situación.

Basándose en la observación de sus compañeros de reclusión, en los campos de concentración, Frankl distingue entre los que luchaban contra las influencias somato-psíquicas del medio, y los que se dejaban arrastrar por ellas. El consideraba que si alguien era capaz de resistirse a esas grandes influencias, era porque su libertad interior era muy fuerte, y por eso conseguía una actitud que no se dejaba doblegar por las circunstancias. Esta fortaleza, es atribuida por él a lo que denomina «punto de apoyo espiritual»²¹⁷. Para él, la clave para mantener esa libertad interior, es tener un punto de apoyo espiritual:

Fragen wir uns aber, welche die Gründe waren, die es diesen Menschen nahelegten, sich geistig so fallenzulassen, daß sie den körperlich-seelischen Einflüssen der Umgebung verfallen mußten, dann können wir sagen: sie ließen sich fallen, weil und nur wenn sie den geistigen Halt verloren hatten²¹⁸.

Este punto de apoyo espiritual se debe a que la persona ha encontrado un sentido por el que sobrevivir o enfrentarse a la adversidad. Es decir, mientras una persona mantenga su punto de apoyo espiritual, o mejor dicho, un sentido, podrá enfrentarse a las más duras influencias del entorno, pero cuando este apoyo falte sucumbirá.

²¹⁷ Aunque hay que tener en cuenta que utiliza esta expresión sólo en esta obra, con la intención de querer destacar la relación entre la vida interior y encontrar el sentido. No se trata por tanto de una terminología que trascienda en la logoterapia.

²¹⁸ Ä. S. 2005, p. 151 (154). «Ahora bien, si nos preguntamos cuáles eran las razones que movían a estos hombres a dejarse arrastrar por las influencias somato-psíquicas del medio, a entregarse a ellas sin luchar, tendremos que decir: *se entregaban porque y cuando perdían su punto de apoyo espiritual*».

Der seelische Verfall aus geistiger Haltlosigkeit, das vollends Sichfallen-dassen in die totale Apathie, war unter allen Lagerhäftlingen eine ebenso bekannte wie gefürchtete Erscheinung, die sich oft so rasch vollzog, daß sie in wenigen Tagen zur Katastrophe führte²¹⁹.

¿Cómo puede haber llegado a esta conclusión? Si tenemos en cuenta la división-unicidad, considerada por la logoterapia de Frankl, en dimensión biológica, psicológica y espiritual, podríamos intentar su comprensión. Las diferencias entre reclusos no podrían atribuirse a diferentes condiciones biológicas. La alimentación y otras circunstancias físicas son prácticamente iguales en todos, es más, como señalará en *Man's Search for Meaning*, precisamente eran los más fuertes físicamente, los que solían sucumbir antes a las presiones de un campo de concentración, los que antes se dejaban morir. Las condiciones psicológicas también eran las mismas para todos, las diferencias entre la resistencia psíquica entre reclusos, apenas podría justificar la resistencia de unos, un tiempo más que otros. La única gran diferencia que encuentra, es la de personas que deciden luchar porque su vida, a pesar de todo, tiene un sentido.

En la crítica de Frankl a los determinismos, nos plantea la dificultad de justificar que unas personas sometidas a las mismas condiciones de un campo de concentración, durante años, tuviesen tan grandes diferencias en sus comportamientos. Pues aunque argumentasen diferencias de caracteres, educación, vivencias..., etc., la vida en un campo de concentración está estudiada para despersonalizar y «masificar» (convertir en masa) a cualquier persona. Lo físico puede ser sometido a control, de igual modo se puede estudiar y condicionar lo psicológico, lo único que podría escapar al control del científico sería una dimensión que estuviese más allá de lo fisiológico o lo comportamental, es decir, la dimensión espiritual. Los condicionamientos siempre están presentes, pero la notable diferencia entre los que se dejaban arrastrar por ellos y los que se resistían la encontró Frankl en el sentido que se puede encontrar en la vida desde dicha dimensión.

²¹⁹ Ä. S. 2005, p. 153 (157). «El hundimiento psíquico por falta de un punto de apoyo espiritual, aquel entregarse totalmente a una apatía total, era un fenómeno tan conocido como temido entre todos los reclusos de los campos y constituía, con frecuencia, un proceso tan rápido, que en pocos días podía conducir y conducía a muchos a la catástrofe».

1.3 Libertad, responsabilidad, suicidio y neurosis

Los tres siguientes apartados corresponden a ideas relacionadas entre sí y con la libertad, pero que no son exclusivamente aportaciones para intentar probar la posibilidad de la libertad y el error de los psicologismos. Son, más bien, consecuencias del uso de la libertad.

1.3.1 Libertad y responsabilidad

La idea de libertad, en Frankl, siempre aparece ligada a la idea de responsabilidad. Podremos comprobar continuamente en su lectura el énfasis que pone cuando nos dice que «Como objeto de enjuiciamiento moral» lo más importante no es la «libertad de» sino tener «libertad para».

Als Gegenstand sittlicher Beurteilung fängt der Mensch als solcher dort überhaupt erst an, wo er die Freiheit hat, sich der Gebundenheit an einen Typus entgegenzustellen. Denn erst dort ist sein Sein –Verantwortlich– sein, erst dort «ist» der Mensch eigentlich, oder: erst dort ist der Mensch «eigentlich»²²⁰.

Como es posible leer en *Ärztliche Seelsorge*, la libertad lleva asociada a la responsabilidad. Esta justifica el mérito o culpa. Es la que niega el sentido del suicidio y la que da sentido a la vida.

Este es otro de los puntos en los que se enfrentará a los psicologismos, concretamente a la dinámica psicoanalítica. Si un sujeto se considera víctima de su propia dinámica psíquica, o de la interacción de sus instintos, descargará en ella la responsabilidad de sus actos. El psicoanálisis, conduce, generalmente hablando, a la negación de la responsabilidad personal.

²²⁰ Ä. S. 2005, p. 128 (116-117). «Como objeto de enjuiciamiento moral, *el hombre, en cuanto tal, sólo comienza allí donde es libre* para poder enfrentarse a la sujeción a un determinado tipo. *Sólo entonces es su ser: ser-responsable*, sólo entonces “es” el hombre propiamente o es “propiamente” hombre».

Un problema parecido podemos encontrarlo en la aplicación práctica de otra corriente psicológica, la psicología individual de Adler. La psicología individual, con facilidad puede derivar, en una descarga de la responsabilidad de las personas. Esto se puede deber al énfasis que se pone en las influencias recibidas del medio, en la educación, el trato recibido en su infancia, etc. De este modo, un paciente por ejemplo, puede decir «es que como soy la típica hija única [...]».

Zumal unter dem Eindruck individualpsychologischer Thesen –diese mißverstehend und mißbrauchend– beruft sich der neurotische Fatalismus manchmal auch auf das, was erzieherische und Milieu- Einflüsse in seiner Kindheit aus ihm «gemacht» hätten, wie sie ihm zum Schicksal geworden u. dgl. Mit all dem wollen diese Menschen sich für ihre Charakterschwächen exkulpieren. Sie nehmen diese Schwächen als gegeben hin, statt in ihnen eine Aufgabe der Nacherziehung bzw. Selbsterziehung zu sehen²²¹.

Frankl no niega la influencia de todos los factores que han entrado en juego en el pasado, lo que hace es proponer que quien tenga defectos de educación los corrija y no se escude en ellos para no mejorar: «Erziehungsfehler sind keine Entschuldigung, sondern durch Selbsterziehung auszugleichen»²²².

Podemos decir que no nos encontramos con una crítica directa a la psicología individual de Adler, ni con la consideración de que esta sea en sí sea determinista. Pero sí con la advertencia de que ésta puede llevar a la pérdida o el rechazo de la responsabilidad, cuando es mal entendida, o bien cuando es usada para excusar los defectos propios.

Ya hemos dicho que una de las consecuencias prácticas de los «-ismos» a los que nos hemos referido, es la pérdida de la responsabilidad, (mérito/culpa). Es lógico

²²¹ Ä. S. 2005, pp. 140-141 (135-136). «El fatalismo neurótico, sobre todo bajo la impresión de ciertas tesis de la psicología individual –tergiversándolas y abusando de ellas, ciertamente-, invoca también, no pocas veces, lo que han “hecho” de él, en su infancia, las influencias de la educación y el medio, hasta el punto de convertirse para él en un destino, etc. Se trata, simplemente, de tentativas para excusar las debilidades de carácter. Presenta estas debilidades como si se tratase de hechos “dados” e irremediables y no de “tareas” impuestas a su posteducación o autoeducación».

²²² Ä. S. 2005, p. 141 (137). «Los defectos de educación no deben invocarse como una disculpa, sino sencillamente corregirse mediante la autoeducación de quien los padece».

pensar, que también se convertiría en una excusa para los defectos de cualquier persona. Como cuando alguien, achaca su falta al propio carácter «es que soy así...», o como cuando alguien se escuda en un defecto propio de su nación: «Wie viele Menschen begehen jedoch den Fehler, daß sie die Charakterschwächen ihrer Nation zum Vorwand für Charakterschwächen ihrer Person nehmen»²²³. Cada persona es responsable, por tanto, de lo que decide, desde sus condicionamientos y limitaciones, Frankl lo expresa del siguiente modo:

So stellt etwa die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke von vornherein natürlich ebensowenig ein Verdienst wie eine Schuld dar. Schuld finge erst dort an, wo beispielsweise die besondere Begabtheit einer Nation nicht gefördert oder nationale Kulturwerte vernachlässigt werden; während ein Verdienst erst darin läge, daß gewisse charakterologische Schwächen des betreffenden Volkes von dem jeweils ihm Zugehörigen in bewußter Selbsterziehung überwunden werden²²⁴.

La culpa, el mérito, aparecen ligadas a la libertad y a la responsabilidad, ya que sólo cuando el ser humano tiene la posibilidad de elegir, es capaz de cumplir o desatender a su responsabilidad. Si elige con responsabilidad, se hace merecedor del mérito, si elige irresponsablemente o simplemente decide no elegir (aunque de hecho no elegir sea una elección) y desatender su responsabilidad, se hace merecedor de culpa. Si el hombre no tiene ninguna posibilidad de elección, no es libre, ni responsable, por lo tanto no puede ser merecedor de premio ni castigo, mérito ni culpa.

Das, wofür jemand nicht verantwortlich gemacht werden kann, kann ihm eben weder als Verdienst angerechnet noch als Schuld zugerechnet werden. Diese Auffassung ist schließlich die Grundlage alles abendländischen Denkens seit den antiken Philosophen gewesen, erst recht seit dem Aufkommen des Christentums; in striktem und bewußtem Gegensatz zum heidnischen Denken fängt in diesem Aspekt jede sittliche Beurteilbarkeit des Menschen erst dort an, wo er

²²³ Ä. S. 2005, p. 60 (44). «Muchas personas cometen el error de tomar las fallas de carácter de la nación a que pertenecen como pretexto para justificar las deficiencias de carácter de su propia persona».

²²⁴ Ä. S. 2005, p. 60 (43). «Así, por ejemplo, el hecho de pertenecer a un determinado pueblo o nación no representa, de por sí, ni un mérito ni una culpa. La culpa comenzará cuando el individuo, supongamos, no fomente las dotes peculiares de una nación o descuide o entorpezca los valores culturales de su nación; el mérito, por otra parte, consistirá en tratar de superar ciertas fallas caracterológicas del pueblo de que se trate, en un esfuerzo consciente de autoeducación».

sich frei entscheiden und verantwortlich handeln kann, um auch dort schon aufzuhören, wo er dies nicht mehr kann²²⁵.

Finalmente, nos dice que la existencia humana es ser libre y ser responsable. Lo que nos caracteriza es la posibilidad de ser de un modo o dejar de ser de otro, tomar opciones, decidirnos y una vez tomadas las decisiones queda manifiesta la responsabilidad: «Verantwortlichkeit aber ist der Mensch angesichts der Tatsache, daß er keinen Schritt zurücknehmen kann, den er im Leben tut; die kleinste wie die größte Entscheidung bleibt eine endgültige»²²⁶. Vemos que es la postura propia del existencialismo, el hombre «se hace» con sus decisiones, pero a nuestro modo de ver, el existencialismo de Frankl, es un existencialismo optimista, no nos lo presenta como la pesada carga de hacerse uno mismo, sino como la oportunidad de decidir y decidirse. Para Frankl el sentido de la responsabilidad, de las decisiones tomadas, no es que la persona llegue a la perfección («sea» de un modo pleno), ni siquiera que acabe su «obra», como él mismo dice: «Der Mensch steht im Leben wie vor einer Matura-Prüfung: Hier kommt es ja ebenfalls weniger darauf an, daß sie hochwertig ist»²²⁷. No se trata, tanto de llegar a «hacernos» completamente (tarea que podría llegar a ser abrumadora de planteárnosla así), sino de irnos haciendo, de actuar libre, pero responsablemente, escogiendo en cada ocasión de la mejor manera posible y de este modo hacer una «tarea valiosa».

Das menschliche Dasein ist Verantwortlichsein, weil es Freisein ist. Es ist ein Sein, das –wie Jaspers sagt– jeweils erst noch entscheidet, was es ist: es ist «entscheidendes Sein». Est ist eben «Dasein» und nicht bloß «Vorhandensein» (Heidegger). Der Tisch, der vor mir steht, ist und bleibt so, wie er nun einmal

²²⁵ Ä. S. 2005, p. 60 (44-45). «No es posible imputarle a nadie, ni como culpa ni como mérito, aquello de que no se le puede hacer responsable. Esta concepción es, en última instancia, la que sirve de fundamento a toda la mentalidad del Occidente desde los tiempos de la filosofía antigua, y sobre todo, desde la aparición del cristianismo; en estricta y consciente oposición con el pensamiento pagano, toda posibilidad de enjuiciamiento moral del hombre, en este aspecto, comienza precisamente allí donde el hombre puede optar libremente y obrar de un modo responsable y termina cabalmente en el momento mismo en que esto deja de ocurrir».

²²⁶ Ä. S. 2005, p. 159 (168). «Ya la responsabilidad del hombre se manifiesta también ante el hecho de no poder revocar ninguno de los pasos que da en la vida; todas las decisiones, una vez tomadas, así las grandes como las pequeñas, son irrevocables y definitivas».

²²⁷ Ä. S. 2005, p. 121 (106). «El hombre afronta la vida como un examen de capacidad, en el que no importa tanto que el trabajo llegue a terminarse como que sea valioso».

ist, zumindest von sich aus, d.h. wenn er nicht von einem Menschen verändert wird; der Mensch jedoch, der an diesem Tisch mir gegenüber sitzt, entscheidet jeweils noch, was er in der nächsten Sekunde «ist», was er im nächsten Moment etwa zu mir sagen und vielleicht mir verschweigen wird. Die Vielfalt verschiedener Möglichkeiten, von denen er in seinem Sein immer nur eine einzige verwirklicht, zeichnet sein Dasein als solches aus. (Das ausgezeichnete Sein des Menschen, Existenz genannt, ließe sich auch bezeichnen als «das Sein, das ich bin».) Dem Zwang zur Wahl unter den Möglichkeiten entgeht der Mensch in keinem Augenblick seines Lebens. Er kann nur so tun, «als ob» er keine Wahl und keine Entscheidungsfreiheit hätte. Dieses «Tun als ob» macht ein Stück der Tragikomik des Menschen aus²²⁸.

Y como nos dice en las frases finales, el hombre siempre es responsable, el hacer «como si» no pudiese elegir no lo exime de la elección. Esta actitud «trágica» es parecida a la que nos encontraremos en el problema del suicidio que veremos a continuación.

1.3.2 Libertad, responsabilidad y suicidio

Esta responsabilidad en la libertad aparece de forma plena cuando nos enfrentamos ante el problema del suicidio. Ya que este, el suicidio, implica de la forma más radical posible un rechazo a la responsabilidad de la vida, una negación total a la posibilidad de seguir siendo libre.

Sin duda, podemos decir que el suicidio es una elección, (dejando a un lado que, normalmente, el suicida no está en condiciones psicológicas estables y por lo tanto no es plenamente libre). Pero nunca podría decirse que el hombre es «libre pa-

²²⁸ Ä. S. 2005, pp. 130-131 (120). «La existencia humana es ser-responsable, porque es ser-libre. Es un ser que –como dice Jaspers– decide cada vez lo que es: un “ser-que-decide”. Es precisamente “Existencia” [Dasein, da-sein, “ser-ahí”, ser concretamente “aquí y ahora”], y no está siendo simplemente, como una cosa [Vorhanden-sein, estar delante, hallarse, terminología de Heidegger], La mesa que está delante de mí es y seguirá siendo lo que es por su parte, es decir, si alguien no la hace cambiar; en tanto, la persona que está sentada a esa mesa frente a mí, decide por sí misma, cada vez, lo que “es” en el momento siguiente, lo que me ha de decir u ocultar. Lo que caracteriza su Existencia como tal es la multiplicidad de posibilidades distintas, de las que su ser sólo realiza una en cada caso. (Ese ser peculiar del hombre llamado Existencia podría caracterizarse también como “el ser que yo soy”). El hombre no se sustrae en ningún momento de su vida a la forzosidad de optar entre diversas posibilidades. Sólo que puede hacer “como si” no tuviese opción ni libertad de decidirse. Este “hacer como si” forma parte de la tragicomedia del hombre».

ra» suicidarse, tan sólo es libre «de» suicidarse, pues el «para», implica responsabilidad y el suicidio es, precisamente, huida de la responsabilidad. Por ese motivo, quien solicita el «derecho» al suicidio, amparándose en su libertad, comete, en el sentido pleno de la palabra, una falacia, ya que la libertad completa es (según Frankl) «libertad de» más «libertad para». El suicidio es, consecuentemente, un acto de libertad incompleta, y la evitación del suicidio, el modo de devolver a la persona, la posibilidad de ser auténtica y totalmente libre²²⁹.

Pero, al decir que el suicidio es un rechazo o una huida de la responsabilidad, no decimos que la persona consiga escapar de ella. Si aceptamos la relación libertad-responsabilidad, propuesta por Frankl, al ejercer la libertad, al tomar una decisión, siempre se es responsable de ella.

Wir sprachen vorhin von der Freiheit zum Übernehmen von Verantwortung. Diese Freiheit selbst hat aber Verantwortlichkeit bereits zur Voraussetzung. Wir verstehen sonach, daß auch noch in der radikalsten Flucht vor der Lebensverantwortung : in der Flucht aus dem Leben, im Selbstmord, der Mensch sich seiner Verantwortlichkeit nicht zu entziehen vermag²³⁰.

Por lo tanto, en el caso del suicidio, el suicida no se libra de la responsabilidad. Podría decirse, valga la redundancia, que se hace responsable de huir de la responsabilidad. Sería como, siguiendo el ejemplo que utiliza V. E. Frankl del juego de ajedrez, si en lugar de escoger una jugada decidiésemos tirar las fichas del tablero.

Wir müssen wie sehr er einem Schachspieler gleicht, der vor ein ihm allzu schwierig erscheinendes Schachproblem gestellt ist und – die Figuren vom Brett wirft. Damit löst er kein Schachproblem. Aber auch im Leben wird kein Problem dadurch gelöst, daß man das Leben wegwirft²³¹.

²²⁹ Ä. S.1948. pp. 40-41 (85-86). A modo ilustrativo, sobre este difícil tema del suicidio, proponemos la lectura de un caso real que Frankl nos narra y que por su extensión trasladamos al Anexo 2: 2.2.

²³⁰ Ä. S.1948., p. 41 (87). «Hemos hablado antes de libertad del hombre para asumir una responsabilidad. Pero la libertad misma tiene ya como premisa la responsabilidad. El hombre, por tanto, no puede sustraerse a su responsabilidad ni mediante la más radical de las evasiones de las responsabilidades de su vida, que es la evasión de la vida, el suicidio».

²³¹ Ä. S. 2005, p. 88 (88). «Hay que hacerle comprender que el suicida se parece mucho al jugador de ajedrez que, obligado a enfrentarse con un problema demasiado difícil o que a él le parece, derriba las figuras sobre el tablero. Claro está que, con ello, no resuelve el problema que tiene delante. Tampoco en la vida se resuelve ningún problema echando la vida por la borda».

El suicidio no resuelve el problema de su responsabilidad ante la vida. El suicida pretende no elegir entre las distintas opciones, simplemente huir de ellas, pero esa huída le hace responsable de la peor elección posible, pues es la de renunciar a ser libre y sobre todo, renunciar a «ser».

Aún tratándose de una huída de la responsabilidad y de una forma, si se nos permite la expresión, de libertad «incompleta», no deja de ser, en última instancia, una prueba más, la última, de la libertad del hombre, que lo es de tal modo que incluso le permite acabar con su propio ser.

[...] der Mensch hingegen – der «Daisen» hat- hat jeweils die Möglichkeit, über sein Sein frei zu entscheiden. Ein Entscheiden, das so weit geht, daß es auch noch die Möglichkeit der Selbstvernichtung ergreifen kann: der Mensch kann «sich selbst auslöschen»²³².

En conclusión, aunque la posibilidad de decidir suicidarse, es sin duda, una manifestación de nuestra libertad, la elección del suicidio, es una forma incompleta de libertad. No sólo (como indicamos anteriormente) porque pueda ser debido a un desequilibrio psicológico o emocional, sino porque la libertad auténtica o completa, tiene un sentido, es libertad «para» y está íntimamente unida a la responsabilidad, mientras que la elección o el acto del suicidio es una huida de la responsabilidad y de la posibilidad de poder ser libre plenamente.

1.3.3 Libertad y neurosis

Según Viktor E. Frankl todo síntoma neurótico tiene cuatro raíces que a su vez parten de cuatro dimensiones: la física («als die Folge von etwas Physischem»), la psíquica («als der Ausdruck von etwas Psychischem»), la social («als ein Mittel innerhalb des sozialen Kraftfeldes») y la espiritual («und schließlich als ein Modus der

²³² Ä. S. 2005, p. 132 (121-122). «Por el contrario el hombre que “es-ahí”, que es existencia, tiene en cada caso la posibilidad de decidir libremente acerca de su ser. Decisión que entraña, incluso, la posibilidad de destruirse a sí mismo de “extinguirse” por su propia voluntad».

Existenz»)²³³. En esta última dimensión, la espiritual, es donde la neurosis establece una íntima relación con la libertad interna. Con esto no quiere decir que la única libertad posible se dé en la dimensión espiritual, sino que el lugar donde se da la libertad en mayor medida es en la dimensión espiritual, conforme se desciende de lo espiritual a lo fisiológico esta libertad desaparece gradualmente. Si nos centramos sólo en los fundamentos neurológicos de la neurosis para nosotros habrá desaparecido la libertad espiritual o existencial del hombre.

Según esto, podríamos pensar que las neurosis, generalmente hablando, tienen relación con una mala utilización de la libertad, o que al menos, pueden reconducirse y curarse, con mayor facilidad, si el paciente asume la responsabilidad de su vida y a la «libertad de» la neurosis, antecede la «libertad para» la decisión en pro de la misión de la vida. Sólo si, al seguir las propuestas del análisis existencial, el neurótico cambia el rumbo de su vida, para proponerse cumplir su misión, su sentido en la vida, estará en condiciones de superar su neurosis. De modo que, aunque no podamos decir que la falta de sentido en la vida sea siempre el origen de las neurosis, si podemos decir que en el sentido de la vida, en una vida con libertad y responsabilidad, podemos encontrar un «antídoto». En definitiva, contando con la auténtica libertad podemos encontrar, antes y mejor, una respuesta a las neurosis.

Die Existenzanalyse[...] sieht sie ihre eigene therapeutische Aufgabe darin, den Menschen an seine Lebensaufgabe heranzubringen; denn er wird dann um so eher und leichter von der Neurose frei werden. Dieser «Freiheit von» (der Neurose) hat die «Freiheit zu», die «Entscheidung für» die Lebensaufgabe womöglich also voranzugehen; [...]»²³⁴

La idea principal de este apartado, es por tanto, una de las propiedades de la libertad, la de poder afrontar de forma digna una neurosis.

²³³ Ä. S. 2005, p. 216 (264). «[...] como resultado de algo físico, como expresión de algo psíquico, como un medio dentro del campo de fuerzas social y, finalmente, como un modo de la existencia».

²³⁴ Ä. S. 2005, p. p. 217 (266). «El análisis existencial [...] considera como su propia misión terapéutica el ayudar al individuo a cumplir su misión en la vida, llamándole la atención hacia ella, convencido de que, de este modo, se librará antes y más fácilmente de la neurosis. A esta “libertad de” (la neurosis) tiene que preceder en lo posible la “libertad para”, la “decisión en pro” de la misión de vida; [...]».

En esta obra, el autor, además de hablar de neurosis en general, trata sobre tipos específicos de neurosis: de angustia; dominical; sexual; del desocupado; y compulsiva. En todas ellas podemos aplicar la relación que establece de modo general entre neurosis y libertad. Pero de las dos últimas (del desocupado y compulsiva) encontramos referencias explícitas de esta relación. Por ese motivo las trataremos a continuación.

Neurosis del desocupado

La tendencia natural, en un paciente que sufre cualquier tipo de neurosis, es la de creer que, por algún motivo, está obligado a ser como es, su destino le marca su modo de vida, y él no tiene la culpa. Esto se puede apreciar también en la que Frankl denomina «neurosis del desocupado» y que se da en pacientes que sufren paro forzoso. No todo parado forzoso actúa de esa manera, como veremos a continuación, pero dentro de los parados hay un grupo que se podría denominar de «neuróticos de la desocupación». Veamos como lo refiere Frankl:

Die Arbeitslosigkeit ist in diesen Fällen dem Neurotiker ein willkommenes Mittel, um sich für alle Fehlschläge im Leben (also nicht nur im Berufsleben) zu exkulpieren²³⁵.

Esta neurosis consiste en negar la propia libertad y responsabilidad, y así culpar de todos sus males a la situación de inactividad laboral para decir que la vida sería muy diferente si tuviese trabajo:

Die eigenen Fehler werden als schicksalhafte Folgen der Arbeitslosigkeit hingestellt. «Ja, wenn ich nicht arbeitslos wäre, dann wäre alles anders, dann wäre alles schön und gut» – dann würden sie dies und jenes tun, so beteuern diese neuritischen Typen; [...] ²³⁶. Das Arbeitslosenschicksal scheint sie ihrer Verant-

²³⁵ Ä. S. 2005, p. 171 (185). «En estos casos, la desocupación constituye, para el neurótico, un medio grato que le permite disculparse ante sí mismo de todos sus fracasos en la vida (no sólo en la vida profesional, sino en la vida toda)».

²³⁶ Ä. S. 2005, p. 170 (185). «Los propios errores se presentan como otras tantas consecuencias fatales de la desocupación. “¡Ah, si no estuviese sin trabajo, todo sería de otro modo, todo sería bueno y

wortung vor den andern ebenso wie vor sich selbst, ihrer Lebensverantwortung zu entheben²³⁷.

Como decíamos anteriormente, no todos los parados caen en esta neurosis, también Frankl nos describe, basándose en su experiencia, otro tipo de parados totalmente distintos:

Es gibt Beispiele genug, die beweisen, daß der Charakter von der Arbeitslosigkeit her nicht eindeutig, nicht schicksalhaft geformt und geprägt wird [...] Menschen, die unter den gleichen ungünstigen wirtschaftlichen Bedingungen zu legen gezwungen sind, wie die an der Arbeitslosigkeits-neurose erkrankten, und trotzdem von ihr frei geblieben sind, weder einen apathischen noch einen deprimierten Eindruck machen, ja mitunter sich sogar eine gewisse Heiterkeit bewahrt haben. Woran mag dies nun liegen? [...] Sie haben es verstanden, ihrem Leben einen Inhalt zu geben und Sinn abzurufen. Sie haben erfaßt, daß der Sinn menschlichen Lebens in der Berufsarbeit nicht aufgeht, [...] ²³⁸.

Esto quiere decir que han elegido, han realizado un buen uso de su libertad para escoger otras ocupaciones distintas a las profesionales (que en ese momento tienen impedidas) y han sabido descubrir el sentido en sus decisiones, sin dejarse determinar por sus circunstancias laborales.

Pero Frankl no se conforma con el diagnóstico; nos propone también el tratamiento para este tipo de neurosis, basándose en un tratamiento de análisis existencial, la clave es la libertad interior:

hermoso!, haría esto y lo otro”: así nos aseguran estos tipos neuróticos».

²³⁷ Ä. S. 2005, p. 171 (185). «Entienden que el destino del parado les descarga de responsabilidad ante los demás y ante sí mismos, exime a su vida de toda responsabilidad».

²³⁸ Ä. S. 2005, pp. 171-172 (186-187). «Hay ejemplos sobrados en apoyo de la tesis de que la desocupación no forma y acuña fatal e irremediamente el carácter del hombre. [...] hombres obligados a vivir en las mismas condiciones económicas desfavorables que quienes sufren la neurosis del paro forzoso y que, sin embargo, saben mantenerse libre de ella, sin caer en la apatía ni en la depresión, sino conservando, incluso, hasta cierto punto, un sano optimismo. ¿A qué puede deberse? [...] Saben dar a su vida un sentido y un contenido. Han comprendido que el sentido de la vida no se reduce, en modo alguno, al trabajo profesional [...]».

Was hier angezeigt ist, kann vielmehr nur in einer Existenzanalyse bestehen, die dem Arbeitslosen den Weg zu seiner inneren Freiheit auch gegenüber seinem sozialen Schicksal weist und ihn zu jenem Verantwortungsbewußtsein hinführt, aus dem heraus er auch seinem schwierigen Leben noch einen Inhalt zu geben und Sinn abzuringen vermag²³⁹.

De este modo, Frankl nos descubre que la libertad interior que aporta el saber para qué se vive, no sólo es la consecuencia de encontrar el sentido, sino que llega a convertirse en una causa curativa de determinadas neurosis, en este caso, concretamente de la neurosis del desocupado. Por el contrario, creer en el fatalismo conduce con facilidad (sobre todo en casos desgraciados como el paro) a la neurosis.

Neurosis compulsiva

Otro ejemplo de neurosis en el que podemos ver cómo interviene la libertad, es el de la neurosis compulsiva. Este tipo de neurosis suele relacionarse con personas que tienen una predisposición a «ciertas particularidades caracterológicas», pero como bien nos indica Frankl, estas particularidades «Sie sind nur der Boden, auf dem die eigentliche Zwangsneurose wachsen kann, aber nicht muß»²⁴⁰. A continuación nos aclara:

Wo es auf dem Boden einer solchen Konstitution dann tatsächlich zur Neurose kommt, dort ist auch schon der Boden menschlicher Freiheit erreicht: dort ist die Einstellung des Menschen, sein Verhalten zur psychopathischen Anlage, wesentlich frei, also nicht mehr –wie die Anlage selber– schicksalhaft oder, um den Ausdruck von Erwin Straus [sic] zu gebrauchen, «kreatürlich»²⁴¹.

²³⁹ Ä. S. 2005, p. 173 (190). «Lo indicado, en tales casos, es, sencillamente, un análisis de la existencia que señale al parado el camino hacia su libertad interior, luchando incluso contra su destino social, y le conduzca a aquella conciencia de la responsabilidad con base en la cual podrá infundir un contenido y un sentido a su vida, por difíciles que sean las condiciones en que se desenvuelva».

²⁴⁰ Ä. S. 2005, p. 226 (283). «Son, simplemente, el terreno en que puede brotar una verdadera neurosis compulsiva, pero en que no es necesario que brote».

²⁴¹ Ä. S. 2005, p. 226 (283). «Cuando, sobre la base de este tipo de constitución, se produzca realmente una neurosis, es que se arriba ya a las costas de la libertad humana: la actitud del hombre, su comportamiento ante la disposición psicopática, es, aquí, esencialmente libre, deja de ser, por tanto, algo fatal –como lo son las disposiciones –, o algo “criatural” para emplear la expresión de Erwin Strauss».

Esto nos lleva a rechazar las tesis biologicistas, deterministas por ende, que nos inclinaban a creer que determinadas neurosis por ser genéticas no se pueden evitar. Realmente pueden tener una base biológica, pero como señala Frankl, unas veces se pueden manifestar y otras no, y esto dependerá, en parte, de la actitud libre de la persona frente a sus tendencias innatas.

Incluso cuando la neurosis compulsiva ya se ha manifestado, cuando podemos decir que una persona la padece, esa persona sigue teniendo libertad frente a la enfermedad, puede decidir qué actitud tomar frente a los impulsos que le acometen:

Schon der Psychotherapie im engeren Wortsinn kommt bei der Zwangs-neurose die Aufgabe zu, in der Einstellung des Patienten zur Neurose als Ganzem eine Umstellung herbeizuführen²⁴².

De este modo, Frankl constata que no es acertado hablar de una forma fatalista de la neurosis compulsiva, a cuentas de que es posible tomar postura ante ella, es decir, ser libre ante ella. Y precisamente, esa libertad, es la que puede cambiar la neurosis hasta hacerla soportable o, incluso, hacerla desaparecer.

Die Zwangsneurose erscheint uns so recht exemplarisch für da Widerspiel von Freiheit und Gebundenheit innerhalb der Neurose schlechthin. Erwin Strauss hat nun in seiner Arbeit über die Psychologie der Zwangsneurose den zwangsneurotischen Charakter mehr minder als etwas «Kreatürliches» hingestellt. Dem können wir nicht beistimmen; wir halten die Charakteren-twicklung zur ausgesprochenen Zwangsneurose nicht für unausweichlich schicksalhaft. Vielmehr halten wir *eine Art von seelischer Orthopädie* für durchaus möglich²⁴³.

Y esta libertad se manifiesta, fundamentalmente, en la actitud que adquiere el neurótico ante su neurosis.

²⁴² Ä. S. 2005, p. 227 (285). «En la neurosis compulsiva, la psicoterapia en sentido estricto cumple la misión de operar un viraje en la actitud del paciente ante la neurosis, vista en conjunto».

²⁴³ Ä. S. 2005, pp. 238-239 (303). «La neurosis compulsiva se nos revela, así, como algo muy ejemplar de lo que es el juego de la libertad y la vinculación dentro de la neurosis general. En su estudio sobre la psicología de la neurosis compulsiva, Erwin Strauss presenta el carácter neurótico compulsivo como algo propio de la “criatura” o fatal. No podemos estar de acuerdo con este modo de enfocar el problema; para nosotros, la evolución caracterológica hacia la neurosis compulsiva manifiesta no constituye algo inexorable y fatal. Lejos de ello, consideramos perfectamente posible una especie de ortopedia psíquica».

[...] Das Verhalten des Kranken zu ihr ist ja irgendwie immer noch frei. «Verhalten» wäre nun im gegebenen Falle ein Sichverhalten der Person zu Pathopsychischem²⁴⁴.

En definitiva, Frankl propone que si somos conscientes de nuestra libertad, podemos influir en la resolución de las neurosis.

1.4 Síntesis

Frankl nos explica en esta obra que la logoterapia no es una psicoterapia. Pretende, por decirlo de algún modo, ser el complemento de ella. La logoterapia quiere ayudar al hombre a ser libre para que pueda descubrir su sentido, libre para la responsabilidad. El análisis existencial busca que el hombre haga ejercicio de su libertad y responsabilidad, para ello debe conseguir que adquiera consciencia de que el hombre es libre, aunque se trate de una libertad condicionada.

Para finalizar, podríamos resumir las principales ideas extraídas, en relación con la libertad, en los siguientes puntos:

1. Existen dos aspectos de la libertad: «libertad de» y «libertad para». La existencia humana es ser libre y ser responsable, lo que nos caracteriza, es la posibilidad de ser de un modo o dejar de ser de otro, tomar opciones, decidirnos y una vez tomadas las decisiones, queda manifiesta la responsabilidad. El hombre siempre es responsable, el hacer «como si» no pudiese elegir no lo exime de la elección: «Dem Zwang zur Wahl unter den Möglichkeiten entgeht der Mensch in keinem Augenblick seines Lebens. Er kann nur so “tun als ob” er keine Wahl und keine Entscheidungsfreiheit hätte»²⁴⁵.

²⁴⁴ Ä. S. 2005, p. 239 (304). «[...] la actitud que el enfermo adopte ante ella sigue siendo, de algún modo, una actitud libre. Y por “actitud” entendemos, en este caso, un comportarse del espíritu ante lo anímico, un comportarse espiritual del sujeto ante lo psicopático».

²⁴⁵ Ä. S. 2005, p. 131 (120). «El hombre no se sustrae en ningún momento de su vida a la forzosidad de optar entre diversas posibilidades. Sólo que puede hacer “como si” no tuviese opción ni libertad de decidirse».

2. La libertad hace que sea imposible determinar la conducta de un hombre por su tipología: «Nur der Mensch ist durch seine Zugehörigkeit zu irgendeinem Typus nicht bestimmt, aus ihr nicht zu berechnen; [...]»²⁴⁶.
3. No existe contradicción entre Providencia y libertad humana. Aunque Frankl se mueve en el ámbito de la comparación y no entra a fondo en esta cuestión, deja clara su postura de creer que es compatible la existencia de la Providencia y la libertad (condicionada) del hombre.
4. La «menschliche Freiheit auf Schicksalhafter insofern angewiesen ist, als sie sich nur in ihm und erst an ihm überhaupt entfalten kann»²⁴⁷. Tener vínculos (en la acepción frankliana de destino) nos permite tomar decisiones con respecto a ellos, como dice Frankl²⁴⁸, no flotamos, independientemente, en el vacío, sino que nos hallamos en medio de una muchedumbre de vínculos y estos vínculos son el punto de apoyo de su libertad.
5. La libertad que es inherente a toda decisión. «Die Freiheit allen Entscheidens, die sogenannte Willensfreiheit, ist für den unvoreingenommenen Menschen eine Selbstverständlichkeit; er erlebt sich unmittelbar als frei. An der Willensfreiheit ernstlich zu zweifeln vermag überhaupt nur einer, der entweder in einer deterministischen philosophischen Theorie befangen ist oder an einer paranoiden Schizophrenie leidet und seinen Willen als unfrei, «gemacht», erlebt»²⁴⁹.

²⁴⁶ Ä. S. 2005, p. 128 (116). «El hombre es el único ser que no puede determinarse, que no puede calcularse por el hecho de pertenecer a un determinado tipo [...]».

²⁴⁷ Ä. S. 2005, p. 132 (122-123) «[...] libertad implica un destino, en cuanto que sólo puede desplegarse en él, contando con él». Ver: «II.1.2.6».

²⁴⁸ Ver: Ä. S. 2005, p. 130 (119).

²⁴⁹ Ä. S. 2005, p. 132 (122). «La libertad que es inherente a toda decisión, lo que se llama el libre albedrío, es algo obvio para el hombre sin prejuicios; tiene experiencia directa de sí mismo como libre. Sólo puede poner seriamente en duda el libre albedrío quien se deje captar por una teoría filosófica determinista o que, padeciendo una esquizofrenia paranoica, experimente su voluntad como una voluntad no libre, “hecha”».

6. Somos libres ante nuestros instintos. Los instintos no son los responsables de nuestra conducta: «[...] unvoreingenommenen Betrachtung muß sich aber der schlichte phänomenologische Tatbestand eröffnen, daß die Triebe gleichsam nur die Anträge stellen, während das Ich über die Anträge entscheidet»²⁵⁰.
7. No estamos determinados por el principio del placer de Freud. Es decir, este principio del placer no es la motivación principal para el obrar humano. La persona puede decidirse frente a los instintos.
8. El «sentido» es el «para» de la libertad. Mientras una persona mantenga su sentido, podrá enfrentarse a las más duras influencias del entorno, pero cuando este apoyo falta se hace más difícil afrontarlas.
9. El paciente psicótico aún conserva libertad: siempre queda la libertad de actitud ante la enfermedad (la libertad espiritual).
10. Suicidarse es una forma incompleta de libertad. La posibilidad de decidir suicidarse es, sin duda, una manifestación de nuestra libertad. Pero la elección del suicidio es una forma incompleta de libertad. Pues mientras que la libertad auténtica o completa tiene un sentido (es libertad «para» y está íntimamente unida a la responsabilidad), la elección o el acto del suicidio es una huida de la responsabilidad.
11. La libertad, es una de las claves para combatir la neurosis. Encontrar el sentido de la vida, y vivirla con libertad y responsabilidad, hace a las personas más resistentes a las neurosis.

²⁵⁰ Ä. S. 1948. p. 67 (133). «[...] quien considere el problema sin prejuicios se dará cuenta del sencillo hecho fenomenológico de que los instintos no son otra cosa que demandas sobre las que el yo tiene que decidir».

2) *Ein Psychologe Erlebt das Konzentrationslager (1946)*²⁵¹

Man's Search for Meaning

En 1945 Viktor E. Frankl, escribe, probablemente sin ser consciente de ello, la obra más importante toda su producción, pues después de editarse en los EE. UU. llegó a convertirse en un auténtico *best seller* internacional. En su primera versión fue titulada como *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Tras el fracaso de su segunda edición en alemán y de las dos primeras ediciones en inglés bajo el título *From Death-Camp to Existentialism* (en 1955 y 1959), fue considerado como un «libro enfermo»²⁵². Gracias a la intervención del profesor Gordon Allport, autor estrella por aquellos momentos de la Beacon Press, la editorial aceptó realizar una nueva edición, con la condición de añadir al libro la aportación de las nociones básicas de la logoterapia y el análisis existencial. Esto unido al prólogo elogioso de Gordon Allport y al cambio de título anterior por el de *Man's Search for Meaning*, convirtió desde entonces la obra en un éxito editorial, llegando «a ser declarado por la Library of Congress en Washington, como uno de los diez libros de mayor influencia en América»²⁵³. Pocos años después, la obra será conocida mundialmente, traducida a más de treinta idiomas. Y pasa a ser una obra de referencia dentro de un nuevo tipo de existencialismo, la obra insignia de la Logoterapia.

Para entender cómo fue posible esta obra, hay que conocer sus circunstancias. Aunque Frankl escribirá hasta treinta libros, siendo todos ellos traducidos a varios idiomas y con difusión internacional, ninguno tendrá, no sólo el éxito, sino la fuerza

²⁵¹ En esta ocasión tomaremos como referencia tanto la versión alemana como la inglesa. La primera para citar el texto de la obra propiamente dicha. La segunda para citar el apéndice. Esto está provocado porque aunque ambas fueron redactadas por Viktor E. Frankl, el apéndice titulado *Logotherapy in a Nutshell* (conceptos básicos de logoterapia), fue un encargo expreso para la edición en lengua inglesa (que se conserva en la traducción al castellano). Las distintas versiones utilizadas son: *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2005; *Man's Search for Meaning*. Beacon Press, Boston, 1992; *El hombre en busca de sentido*. Herder, 2004. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «E. P. E. K.» para la versión alemana y como «M. S. M.» para la inglesa, seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada. En caso de necesitar citar exclusivamente la versión española (por tener un prólogo propio) lo haremos con la abreviatura «H. B. S.».

²⁵² Consideración hecha por Beacon Press según hace constar FREIRE, J. B. «prefacio» 2004, p. 18.

²⁵³ Prólogo en la obra: H. B. S., p. 19.

y la capacidad de impactar en el lector que tiene este. ¿Qué lo hace tan especial? Creemos que la clave está, en que no es simplemente un libro que transmite unas ideas, por importantes que estas sean, sino que comunica una experiencia vital, llena de momentos cargados de sentimientos auténticos y reflexiones profundas. El autor nos abre su mente y su alma, y esta generosidad, cuando se trata de circunstancias tan extremas, esta franqueza vital, hace que la lectura resulte interpelante, nos acerca realmente a los acontecimientos vividos. No se trata de una simple narración de unos hechos, percibimos los hechos tal como los ha vivido el protagonista, de este modo, los que fueron momentos impactantes para él, se convierten igualmente en impactantes para el lector. Las que fueron reflexiones que marcarían la vida del autor, se convertirán en reflexiones que, si el lector está dispuesto, marcarán también su vida. Todas esas experiencias, pensamientos, sentimientos, debían estar en el año 1945, dentro de Viktor E. Frankl, deseando salir fuera con gran intensidad. O al menos, eso nos parece al leer la descripción, que hace José Benigno Freire, de la disposición del autor y su modo de redactar el libro:

El éxito de *Psicoanálisis y existencialismo* –tres ediciones en el mismo año– y una casi irrefrenable necesidad de catarsis emotiva y vivencial, animaron y empujaron a Frankl a liberar las recientes experiencias vividas en los campos de concentración, recogiénolas en un escrito. Conviene retratar la escena. Debemos retroceder a una Viena sumida en la pobreza y afanada en la tarea de la reconstrucción (diciembre de 1945). Frankl vive en una habitación con unos pocos muebles cochambrosillos, luz escasa, y con las ventanas cerradas con tablones, a falta de cristales. Con la salud aún por recomponer por el deterioro del cautiverio y con la afectividad a flor de piel, en un estado de intensa emoción por lo cercano de la traumática experiencia y fuerte conmoción por la pérdida de sus seres más queridos. Recorre con pasos rápidos la habitación de extremo a extremo, y trabaja a un ritmo frenético, formulando y reformulando las frases con minuciosidad monacal hasta dar con la palabra correcta y adecuada. Por turnos, tres mujeres transcriben taquígráficamente aquel torrente de pensamientos dictados por Viktor Frankl. Tan sólo se paran cuando cae rendido e impotente en una silla, sollozando y sollozando; las taquígrafas respetan discretamente aquella erupción de emociones y sentimientos. En nueve días la obra está concluida²⁵⁴.

²⁵⁴ FREIRE, J. B. «prefacio» 2004, p. 17 y 18.

Para escribir el libro en nueve días de trabajo intenso, con las vivencias traumáticas tan recientes, y una salud aún débil, debía saber muy bien lo que quería transmitir. Pero lo más importante es el talento necesario para encontrar las palabras adecuadas y para analizar y sintetizar, con gran objetividad²⁵⁵, los terribles hechos que vivió. Así, no es extraño que, como dice la reseña del libro en la web de *Viktor Frankl Institute Vienna*: «At the time of Frankl's death in 1997, *Man's Search for Meaning* had sold more than 10 million copies in twenty-four languages»²⁵⁶.

La estructura de esta obra depende del orden cronológico en que el protagonista vivió tan duras experiencias. Su finalidad, no es tanto, presentar de forma ordenada y sistemática una serie de ideas, sino transmitir unas vivencias, reflexiones e ideas. Por ese motivo, a la hora de analizar esta obra, hemos decidido cambiar la estructura. Para adaptarla a nuestro objetivo, que es el análisis de los contenidos relacionados con la libertad, seleccionaremos la idea principal (es posible la libertad interior aún en las peores circunstancias externas) y la desarrollaremos; posteriormente trataremos de dos ideas, que siendo secundarias en esta obra, serán de gran importancia en obras posteriores (la primera idea: los instintos son afirmados o negados desde lo espiritual; y la segunda idea: la relación entre el autodistanciamiento y responsabilidad); finalizaremos con una valoración global del contenido de este libro en relación con la libertad.

2.1 Siempre es posible la libertad: libertad condicionada

A nuestro parecer, el mejor resumen de las ideas desarrolladas en relación con la libertad en esta obra, sería decir que siempre es posible la libertad, o bien que el hombre siempre es libre aunque con una libertad condicionada. Esta idea, aparece por primera vez en la obra anteriormente comentada *Ärztliche Seelsorge*²⁵⁷.

²⁵⁵ Es destacable que en la narración no se perciba resentimiento contra los responsables de su cautiverio, ni lamentaciones victimistas, sino sólo descripción de unos hechos y reflexiones sobre ellos.

²⁵⁶ Viktor Frankl Institut. The Official Website of the Viktor Frankl Institute Vienna: <http://www.viktorfrankl.org/e/books_by_vf.html#English>.

²⁵⁷ Ä. S. 2005, pp. (144-145).

Frankl comienza planteándose la cuestión de la libertad *versus* determinismo. Es consciente de haber vivido en condiciones extremadamente controladas, tanto física como socialmente. Las técnicas de despersonalización llevadas a cabo por sus «carceleros» (eliminación de pelo y vello corporal, uniformidad en el vestir, crónico déficit de sueño, desnutrición generalizada, pérdida del nombre propio y suplantación por un número, etc.), tenían la finalidad de «cosificar» a los presos, privarles de sus rasgos de diferenciación, aquellos signos externos que son propios de cada uno y nos ayudan a reconocer nuestra individualidad. Es una de las situaciones, en que un ser humano puede considerarse altamente controlado por el entorno. Precisamente por haber vivido en estas condiciones se plantea, con especial intensidad, el problema del determinismo y la libertad.

Nach diesem Versuch einer psychologischen Darstellung [...] müßte man nun den Eindruck gewinnen, daß die menschliche Seele letzten Endes von der Umwelt her zwangsmäßig und eindeutig bestimmt wird. [...] Man wird daher mit Recht Einwendungen erheben können und fragen : wo bleibt dann die menschliche Freiheit? Gibt es denn da keine geistige Freiheit des Sichverhaltens, der Einstellung zu den gegebenen Umweltsbedingungen? Ist es wirklich so, daß der Mensch nichts weiter sei als ein Produkt vielfacher Bestimmtheiten und Bedingtheiten, seien sie nun biologisch gemeint oder psychologisch oder soziologisch? [...] Und, im besonderen: zeigt sich an den seelischen Reaktionen des Menschen auf die besondere, sozial bedingte Umwelt des Lagerlebens tatsächlich, daß er den Einflüssen dieser Daseinsform, denen er gezwungenermaßen unterstellt ist, sich gar nicht entziehen kann? Daß er diesen Einflüssen unterliegen muß? Daß er «unter dem Zwang der Verhältnisse», der dort im Lager herrschenden Lebensverhältnisse, «nicht anders kann»?²⁵⁸.

²⁵⁸ E. P. E. K., pp. 106-107 (90). «Este intento de ofrecer una descripción psicológica [...] quizá pueda inducir a pensar que el hombre es un ser completa e inevitablemente determinado por su entorno [...] Pero, ¿qué decir de la libertad humana? ¿No existe una libertad espiritual frente a la conducta y al entorno? ¿Es correcta la teoría que nos presenta al hombre como un producto de unos factores condicionantes, bien sean de naturaleza biológica, psicológica o sociológica? [...] Y, lo que es más importante, ¿demuestran las reacciones psicológicas de los internos que el hombre es incapaz de escapar a la influencia de las circunstancias externas, cuando estas son tan asfixiantes como las reglas de un campo de concentración? ¿Carece el hombre de la capacidad de decisión interior cuando las circunstancias externas anulan o limitan la libertad de elegir su comportamiento externo?».

Si bien el sistema de organización de los campos de concentración estaba diseñado con la intención de controlar la conducta de los reclusos, Frankl se planteará si, realmente, este control exhaustivo de la conducta, lleva a la pérdida completa de libertad, o si por el contrario, es posible conservar, al menos, algún tipo de libre elección. Después de plantearse estas cuestiones fundamentales, afirma de forma taxativa: «Erfahrungsgemäß insofern, als das Lagerleben selber uns gezeigt hat, daß der Mensch sehr wohl “auch anders kann”»²⁵⁹. Y concluye: «Nun, diese Frage können wir sowohl erfahrungsmäßig als auch grundsätzlich beantworten»²⁶⁰. Desde un enfoque fenomenológico, nos irá mostrando casos que avalan sus afirmaciones. Defiende, que el hombre mantiene su capacidad de elección, aún cuando las circunstancias externas anulan o limitan la libertad de elegir su comportamiento externo. La posesión de esta capacidad, aún en casos límite, la explicará sobre la base de lo que él denomina «libertad interior».

No es posible, desde el pensamiento de Frankl, hablar de libertad o profundizar en ella, sin tener en cuenta esa libertad interior. Por ese motivo, a continuación nos centraremos en ver cómo en esta obra, Frankl resalta la libertad interior, como esencia del ser humano. También estudiaremos la relación que con la libertad tienen: vida interior, dignidad personal, individualidad y desarrollo de la dimensión espiritual o noética²⁶¹. Estas manifestaciones de lo espiritual vendrán expuestas con ejemplos de sus vivencias en los campos de concentración. En ellos, nos descubrirá las consecuencias de querer preservar la dignidad personal, los efectos paradójicos de la pérdida de libertad física, pero sobre todo, la influencia del desarrollo de la dimensión espiritual o noética, en la capacidad de libertad interna y consecuentemente, las implicaciones en otras dimensiones (psíquica y física).

²⁵⁹ E. P. E. K., p. 107 (90). «Las experiencias de la vida en un campo demuestran que el hombre mantiene su capacidad de elección».

²⁶⁰ E. P. E. K., p. 107 (90). «Puedo contestar a las preguntas anteriores desde la óptica de la experiencia y con arreglo a los principios».

²⁶¹ Frankl denominará «noética» a la dimensión espiritual, para él esta dimensión es donde tienen lugar los pensamientos, ideas, lo más íntimo y lo propiamente humano. Siempre que se refiera a lo noético estará refiriéndose a lo espiritual, aunque también aclarará que para él son dos cosas claramente diferenciadas lo espiritual-noético de lo espiritual-religioso. Si bien lo religioso forma parte de lo espiritual, no todas las personas desarrollan lo religioso, pero todas están constituidas por lo espiritual.

2.2 Libertad interior

La búsqueda de sentido es la cuestión fundamental en este libro, pero si la libertad no lo es de forma directa, al menos lo es como necesidad primera para poder buscar, para poder tomar las decisiones que nos lleven a realizar el sentido. Esto hace que a lo largo de la obra, el autor haga múltiples referencias a la libertad, incluso poniendo ejemplos reales de situaciones, que muestran cómo es posible ser libre en las circunstancias más adversas. El mismo Frankl dice que estos ejemplos no son raros:

Es gäbe Beispiele genug, oft heroische, welche bewiesen haben, daß man etwa die Apathie eben überwinden und die Gereiztheit eben unterdrücken kann; daß also ein Rest von geistiger Freiheit, von freier Einstellung des Ich zur Umwelt auch noch in dieser scheinbar absoluten Zwangslage, äußeren wie inneren, fortbesteht²⁶².

Podemos recordar ejemplos sencillos, como el del prisionero que se arriesgó cuando llegó el grupo de prisioneros donde estaba Frankl, para dar algunos consejos y animarlos²⁶³, o el de otros que ofrecían lo poco que tenían para ayudar a los demás²⁶⁴, que avalan este argumento²⁶⁵. Como bien dice el autor, tal vez no fuesen muchos, pero:

²⁶² E. P. E. K., pp. 107-108(90). «Los ejemplos son abundantes, algunos heroicos; también se comprueba cómo algunos eran capaces de superar la apatía y la irritabilidad. El hombre puede conservar un reducto de libertad espiritual, de independencia mental, incluso en aquellos crueles estados de tensión psíquica y de indigencia física».

²⁶³ E. P. E. K., pp. 38-39 (45) «Trotz “Blocksperr” – während derer niemand ohne ausdrücklichen Auf-trag seine Baracke verlassen darf - hatte sich ein bekannter Kollege, der schon Wochen vor uns in Auschwitz gelandet war, in unsere Baracke geschwindelt. Er wollte uns beruhigen, aufklären und trösten. Schon so abgemagert, daß wir ihn zuerst gar nicht wiedererkannt hatten, aber mit mehr oder minder gespielter Heiterkeit und Wurstigkeit gab er uns in aller gebotenen Eile einige Tips [...]». «A pesar de las estrictas órdenes de permanecer cada uno en su barracón, un colega mío, que ya llevaba unas semanas en Auschwitz, se coló en el nuestro. Quería tranquilizarnos, consolarnos contarnos algunas cosas. Había adelgazado tanto que tardé en reconocerlo. Con un fingido buen humor, más o menos logrado, y una actitud despreocupada, nos dio unos cuantos consejos apresurados [...]».

²⁶⁴ E. P. E. K., p. 108 (90): «Wer von denen, die das Konzentrationslager erlebt haben, wüßte nicht von jenen Menschengestalten zu erzählen, die da über die Appellplätze oder durch die Baracken des Lagers gewandelt sind, hier ein gutes Wort, dort den letzten Bissen Brot spendend?». «Los supervivientes de los campos de concentración aún recordaban a algunos hombres que visitaban los barracones consolando a los demás y ofreciéndoles su único mendrugo de pan».

²⁶⁵ También podemos recordar otro caso bien conocido, citado en otro de sus libros *El hombre en busca del sentido último*: «También es posible refutar la jerarquía de necesidades de Maslow por la

Und mögen es auch nur wenige gewesen sein – sie haben Beweiskraft dafür, daß man dem Menschen im Konzentrationslager alles nehmen kann, nur nicht: die letzte menschliche Freiheit, sich zu den gegebenen Verhältnissen so oder so einzustellen²⁶⁶.

Es decir, sólo con encontrar una persona, que hubiese actuado ejerciendo su capacidad de elección, en los casos más extremos de coacción y presión externa, podríamos decir que es posible la libertad. Pero, aunque los ejemplos expuestos son de personas que están en situaciones límite, bien porque se están jugando la vida, bien porque su naturaleza biológica le está pidiendo a gritos que no cedan su comida a otros (realizando elecciones heroicas), siempre podríamos argumentar que aún así, disponían de libertad física para realizar los actos que decidían, escasa libertad, pero libertad a fin de cuentas. Ahora bien, ¿qué ocurriría si se careciese absolutamente de libertad física? ¿Existe aún libertad en estas condiciones? De existir, estaría justificado llamarla libertad interior. De la lectura de Frankl podemos deducir que existe esta libertad, pero que no se da en todos por igual, dependerá de varios factores, los más relevantes son la intensificación de la vida interior (vivencia de valores), el esfuerzo por conservar la dignidad personal, la conciencia de individualidad, el humor, y sobre todo, el desarrollo previo de la dimensión espiritual o noética. Dado el desarrollo de la vida interior son posibles estas vivencias.

También, las vivencias de Frankl, nos mostrarán, que aún en situaciones extremas, puede existir una mayor sensibilización para las facultades propiamente humanas (como la de la valoración de la belleza, el arte), las que dijimos que depen-

vía empírica, en su sentido más amplio posible: tomemos como ejemplo las condiciones de vida de Auschwitz: ¿se pueden imaginar una situación menos segura que ésta, en términos de la propia supervivencia? Pero aún así, a pesar de tanta inseguridad y de esa pobre probabilidad de sobrevivir bajo esas circunstancias o, en otras palabras, aún a pesar de esa frustración constante de la necesidad de seguridad, hubo gente que buscó (y halló) un sentido en medio de esa experiencia abismal que se llama Auschwitz -y el Padre Maximilian Kolbe halló ese sentido en una fracción de segundo cuando decidió sacrificar su vida, pidiendo permiso a las SS para que lo mataran a él en lugar de a un padre de familia...» FRANKL, V.E. *El hombre en busca del sentido último*. Paidós, Barcelona, 1999, p.109.

²⁶⁶ E. P. E. K., p. 108 (90). «Quizá no fuesen muchos, pero esos pocos representaban una muestra irrefutable de que al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: *la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal que debe adoptar frente al destino- para decidir su propio camino*».

den de la dimensión noética, donde se da la vida interior. Paradójicamente, la pérdida de libertad física, en muchos casos intensifica la «vida interior»:

Diese Tendenz zur Verinnerlichung, die sich bei manchen Häftlingen geltend macht, führt dort, wo sich die Gelegenheit hierzu bietet, zu intensivstem Erleben von Kunst oder Natur. [...] Wer unsere Gesichter gesehen hätte, strahlend vor Entzücken, als wir durch die vergitterten Luken eines Gefangenentransportwaggons auf der Bahnfahrt von Auschwitz in ein bayerisches Lager auf die Salzburger Berge hinaussahen, deren Gipfel gerade im Abendrot erstrahlten, der hätte es nie glauben können, daß es die Gesichter von Menschen waren, die praktisch mit ihrem Leben abgeschlossen hatten [...] ²⁶⁷.

Por lo tanto, según los datos de esta observación, no podría afirmarse que la restricción física de la libertad disminuya necesariamente nuestra libertad última; puede ocurrir todo lo contrario. Claro que una, o varias observaciones en este sentido, no garantizan que en todos los casos se intensifique, pero si nos confirma, que en todos los casos no se pierde esa vida interior, que al menos en algunos ocurre lo contrario, se intensifica.

2.2.1 Dignidad personal

Basándose en su experiencia, Frankl nos indica que el reconocimiento personal de nuestra dignidad, es algo de lo que no podemos ser privados, por muy extremas que sean las condiciones externas. El hecho de saberse persona, hace que por mucho que alguien quiera denigrarnos, siempre conservemos la elección de vivir conforme a nuestra dignidad. El reconocimiento de la dignidad personal va ligada a la conciencia de ser humano:

²⁶⁷ E. P. E. K., p. 68 (67). «A medida que la vida interior de los prisioneros se hacía más honda, apreciábamos la belleza del arte y de la naturaleza, quizá por primera vez o con una emoción desconocida. [...] Si alguien hubiese visto nuestros rostros radiantes de encanto durante el viaje que nos trasladaba de Auschwitz a un campo de Baviera, cuando contemplábamos las montañas de Salzburgo, con sus picos bañados por la luz crepuscular, asomados por los ventanucos de los vagones del tren, nunca hubiesen creído que se trataba de unos hombres sin ninguna esperanza de vida y de libertad [...]».

Daß ein in wesentlicheren Bereichen, im Geistigen verankertes Selbstbewußtsein durch die Situation im Lager nicht zu erschüttern ist [...] ²⁶⁸.

En contra de la cita de Frankl, podría argumentarse que tan sólo nos muestra que un grupo concreto de población, seguramente con una experiencia cultural previa en común, tiene conciencia de su dignidad. Y en consecuencia, es posible objetar, que si no se sabe si es explícita esa conciencia en otros lados, no puede generalizarse el resultado de la observación. Dado que se trata de analizar la obra de Frankl y no de hacer una tesis sobre la conciencia de dignidad, debemos en este momento renunciar a la investigación sobre si la conciencia de dignidad se da en todas las personas independientemente de su situación cultural, social, etc. Pero si podemos aprovechar la experiencia de Frankl, que aunque no sea total, en la población estudiada es cierta, y aunque no sea generalizable, podemos afirmar, al menos, que cuando se tiene la experiencia de dignidad personal, si la persona no quiere, no le puede ser arrebatada.

Cuando algo no se nos puede quitar, ni en las situaciones más extremas, podemos decir que somos libres en su «posesión». «Poseer o no poseer» depende solamente de nosotros. O dicho de otro modo, con respecto a eso que no se nos puede quitar, podemos decidir desarrollarlo o negarlo como si no lo tuviésemos. Podemos ser libres, en este caso, en la dimensión espiritual.

Dignidad personal, individualidad y vida interior está íntimamente vinculadas. En el siguiente apartado, veremos que la lucha por conservar la dignidad, también derivará en una mayor fuerza para mantener la conciencia de individualidad.

²⁶⁸ E. P. E. K., p. 103 (88). «La profunda dignidad de sentirse un ser humano, está tan arraigada en la dimensión espiritual del hombre que resulta imposible arrancarla incluso en las lacerantes condiciones de un *lager* [...]».

2.2.2 Conciencia de individualidad

La conciencia de individualidad es la capacidad, que posee la persona de saberse única. Gracias a este tipo de autoconocimiento, el individuo tiene presente su capacidad de aceptar o rechazar las demandas externas. En el momento en que esta conciencia se debilita, el individuo pasa a percibirse como parte de una masa, y en consecuencia, a actuar como tal, claudica de su capacidad de decisión, a la voluntad del que dirija al grupo de personas en el que esté integrado. En situaciones como las que estamos examinando (propias de un campo de concentración), dependerá del esfuerzo personal y la determinación, el conservar o no esta conciencia de individualidad, y por lo tanto la autonomía en las decisiones, la libertad. En una de estas situaciones extremas, es cuando Frankl descubre que:

Der Mensch im Konzentrationslager, sofern er sich nicht in einem letzten Aufschwung des Selbstwertgefühls dagegen stemmt, verliert das Gefühl, überhaupt noch Subjekt zu sein, geschweige denn ein geistiges Wesen mit innerer Freiheit und persönlichem Wert. Er erlebt sich selbst nur mehr als kleinsten Teil einer großen Masse, sein Dasein fällt herab auf das Niveau eines Herdendaseins²⁶⁹.

La elección no es tan simple, no se escoge sólo entre ser o no ser libre, se escoge entre ser libre, conservar la dignidad, la individualidad, o renunciar a todo ello para dejar de ejercer la libertad, perder el respeto a su dignidad y convertirse en masa. La elección es sencilla, pero en ocasiones, como las que nos narra, muy difícil de llevar a cabo. Se necesitará mucha fuerza interior y esta sólo es posible con un gran desarrollo de la dimensión espiritual o noética. Desde esta dimensión se podrán dar energías a la psicológica y la física como veremos a continuación.

²⁶⁹ E. P. E. K., pp. 83-84 (76). «Esta crisis significaba un momento crucial, *si en un supremo esfuerzo por conservar la dignidad humana, el prisionero no luchaba por mantener sus principios, terminaba por perder la conciencia de su individualidad* –un ser con mente propia, con voluntad interior e integridad personal– *y se consideraba a sí mismo una simple fracción de una masa de gente*». (La cursiva es nuestra).

2.2.3 Alcance del desarrollo de la dimensión espiritual o noética.

La experiencia de Viktor E. Frankl, también nos lleva a considerar que la dimensión espiritual puede permanecer y de hecho permanece intacta, a pesar de los padecimientos y limitaciones físicas a los que pueda ser sometido una persona. Es más, hemos visto cómo, gracias a ella, se mantiene la dignidad personal. Ahora veremos, que esta dimensión ejerce influencia sobre la libertad interna, de modo que, mientras que algunos, viven como si no la tuviesen y pueden llegar a ser «animalizados» en un *lager*, otros recurren a ella, para hacerse fuertes interiormente y seguir siendo libres, a pesar de las circunstancias más adversas.

Si esta dimensión espiritual, y en consecuencia la libertad interior²⁷⁰, está al alcance de todos, podemos preguntarnos: ¿Por qué, mientras que unos prisioneros se embrutecían, se alienaban y respondían, tal como se pronosticaría desde un pensamiento mecanicista o determinista, otros desplegaban una riquísima vida interior que les llevaba incluso a realizar actos heroicos?

Frankl aventura una respuesta, las personas con una «rica vivencia intelectual» son las más capacitadas. Pero si leemos la frase en su contexto, parece que al referirse a esa vida intelectual, no esté hablando simplemente de la capacidad intelectual propiamente dicha, que pertenecería por lo tanto a la dimensión psicológica, sino también a la comprensión profunda, a lo intelectual como modo de manifestación de la dimensión noética.

Este será un descubrimiento que forma parte de su logoterapia, la dimensión espiritual, noética, debido a la multidimensionalidad del ser humano, puede influir tanto en la física como en la intelectual, haciéndolas mucho más resistentes o débiles, según el caso. Es decir, existe lo que el llamará el «antagonismo psiconoético facultativo». Y esto lo observará en primer lugar, cuando en el campo de concentración vea a hombres fuertes derrumbarse y dejarse morir, al tiempo que otros físicamente

²⁷⁰ Recordemos que para Frankl lo espiritual es lo libre en el hombre.

débiles, pero con gran riqueza interior, resisten, hasta incluso sobrevivir, a los campos de exterminio.

Trotz aller Primitivität, in die der Mensch im Konzentrationslager nicht nur äußerlich, sondern auch in seinem Innenleben zurückgeworfen ist, machen sich, wenn auch sporadisch, doch Ansätze bemerkbar im Sinne einer ausgesprochenen Tendenz zur Verinnerlichung. Empfindsame Menschen, die von Haus aus gewohnt sind, in einem geistig regen Dasein zu stehen, werden daher unter Umständen trotz ihrer verhältnismäßig weichen Gemütsveranlagung die so schwierige äußere Situation des Lagerlebens zwar schmerzlich, aber doch irgendwie weniger destruktiv in bezug auf ihr geistiges Sein erleben. Denn gerade ihnen steht der Rückzug aus der schrecklichen Umwelt und die Einkehr in ein Reich geistiger Freiheit und inneren Reichtums offen. So und nur so ist die Paradoxie zu verstehen, daß manchmal die zarter Konstituierten das Lagerleben besser überstehen konnten als die robusteren Naturen²⁷¹.

En consecuencia, siempre podemos escoger, según hagamos uso de nuestra libertad interior, seguir siendo libres, o dejarnos llevar por las circunstancias. Esto significa que somos nosotros mismos, los que podemos claudicar de nuestra libertad, cuando es difícil conservarla. Pero nadie nos la puede arrebatarnos en contra de nuestra voluntad, siempre que nos refiramos, por supuesto, a la libertad interna. Como decía Frankl:

Und es gab ein «So oder so»! Und jeder Tag und jede Stunde im Lager gab tausendfältige Gelegenheit, diese innere Entscheidung zu vollziehen, die eine Entscheidung des Menschen für oder gegen den Verfall an jene Mächte der Umwelt darstellt, die dem Menschen sein Eigentliches zu rauben drohen – seine innere Freiheit – und ihn dazu verführen, unter Verzicht auf Freiheit und Würde zum bloßen Spielball und Objekt der äußeren Bedingungen zu werden und sich von ihnen zum «typischen» Lagerhäftling umprägen zu lassen²⁷².

²⁷¹ E. P. E. K., p. 63 (64). «A pesar del primitivismo físico y mental impuestos a la fuerza, en el campo de concentración aún era posible desarrollar una profunda vida espiritual. Las personas de mayor sensibilidad, acostumbradas a una rica vivencia intelectual, sufrieron muchísimo (su constitución era endeble o enfermiza), sin embargo el daño infligido a su ser íntimo fue mucho menor, al ser capaces de abstraerse del terrible entorno y sumergirse en un mundo de riqueza interior y libertad de espíritu. Sólo así se explica la aparente paradoja de que, a menudo, los menos fornidos parecían soportar mejor la vida del campo que los de constitución más robusta».

²⁷² E. P. E. K., pp. 108 (90 y 91). «Y allí siempre se presentaban ocasiones para elegir. A diario, a cualquier hora, se ofrecía la oportunidad de tomar una decisión; una decisión que determinaba si uno se sometería o no a las fuerzas que amenazaban con robarle el último resquicio de su personalidad: la libertad interior. Una decisión que también prefijaba si la persona se convertiría –al renunciar a su propia libertad y dignidad– en juguete o esclavo de las condiciones del campo, para así dejarse moldear hasta conducirse como un prisionero típico».

La toma de postura y las decisiones personales afectan directamente a la libertad interior, pero también afectan a aspectos de otras dimensiones, como la psicológica:

Wenn vorhin davon die Rede war, daß der letzte Grund für die Deformierung der inneren Lebenswirklichkeit des Menschen im Konzentrationslager nicht in den aufgezählten psycho-physischen Ursachen liegt, sondern daß ihr letztlich eine freie Entscheidung zugrunde liegt, [...] ²⁷³.

De ahí, la importancia del desarrollo adecuado de lo espiritual para tener, como él autor decía, un «asidero» en los momentos críticos:

Die psychologische Beobachtung an den Lagerhäftlingen hat vor allem ergeben, daß nur derjenige in seiner Charakterentwicklung den Einflüssen der Lagerwelt verfällt, der sich zuvor geistig und menschlich eben fallen gelassen hat; fallen ließ sich aber nur derjenige, der keinen inneren Halt mehr besaß! Worin hätte nun solch ein innerer Halt bestehen sollen und können? Dies ist jetzt unsere Frage ²⁷⁴.

También encontramos, en la lectura de este libro, una conexión entre la libertad interior y la personalidad. De modo, que la primera es la que realmente define o determina a la segunda pues Frankl, desde su experiencia, afirmaba que la decisión de dejarse llevar por los condicionamientos externos era la que podría acabar con la libertad interior, y lo contrario, toda vez que decidía en contra de las coacciones se reforzaba dicha libertad ²⁷⁵. Como ya hemos mencionado, parte de la estrategia para procurar la despersonalización de los reclusos era física; la otra era impedir, en lo posible, su capacidad intelectual y espiritual, sometiénolos a una situación tan extrema, que hiciese de la supervivencia la principal y única preocupación (aunque

²⁷³ E. P. E. K., pp. 113-114 (94). «Ya hemos avanzado que, en un último análisis, la responsabilidad profunda del estado de ánimo del prisionero dependía de sus decisiones libres y, en menor medida, de los factores psicopatológicos enumerados con anterioridad [...]».

²⁷⁴ E. P. E. K., p. 114 (94). «La observación psicológica de los prisioneros demuestra la correlación directa entre el debilitamiento del sostén moral de una persona y la permeabilidad a las influencias degenerantes del *lager*. Aquí se suscita la pregunta acerca de lo que podría o debería constituir ese “asidero interior”».

²⁷⁵ E. P. E. K., p. 108 (91).

afortunadamente, no siempre funcionaba). Frankl afirma que siempre es posible la libertad interior, pero que en algunos casos es extremadamente difícil conservarla.

Grundsätzlich also kann jeder Mensch, und auch noch unter solchen Umständen, irgendwie entscheiden, was –geistig gesehen– im Lager aus ihm wird: ein typischer «KZler» – oder ein Mensch, der auch hier noch Mensch bleibt und die Menschenwürde bewahrt²⁷⁶.

Podemos decir, en definitiva, que lo que Frankl defiende²⁷⁷ es que a pesar de las trágicas condiciones y de todas las restricciones a la libertad que se puedan dar, siempre es posible conservar y desarrollar lo propiamente humano, el humor, la dignidad, la individualidad y por supuesto la libertad interior.

2.3 Logoterapia, autodistanciamiento y responsabilidad

Como mencionamos al comenzar el estudio de este título, a partir de la edición norteamericana, titulada *Man's Search for Meaning*, aparece un apéndice, en el cual Frankl expone las bases de la logoterapia, titulándolo *Conceptos básicos de la logoterapia*. El nombre quiere dar a entender una terapia basada en el *logos*. Frankl no rechaza ninguna de las acepciones posibles de *logos* para interpretar su terapia: significado, sentido o espíritu. De modo que indistintamente la considera terapia de la búsqueda del sentido o del significado de la vida y terapia que parte de lo espiritual y se dirige a lo espiritual²⁷⁸.

²⁷⁶ E. P. E. K., p. 109 (91). «En conclusión, cada hombre, aún bajo las condiciones tan trágicas, guarda la libertad interior de decidir quién quiere ser –espiritual y mentalmente–, porque incluso en estas circunstancias es capaz de conservar la dignidad de seguir sintiendo como un ser humano».

²⁷⁷ Basándose en la observación, durante varios años, de la vida en los campos de concentración.

²⁷⁸ Espiritual entendida como la dimensión noética de Frankl. Por lo tanto no se trata de algo religioso sino de la dimensión donde reside la capacidad de lo espiritual.

En la logoterapia, la cuestión de la libertad humana es fundamental. La principal función de un logoterapeuta es conseguir que el paciente cobre conciencia de su constitución esencial como ser libre y responsable ante sus elecciones.

Logotherapy tries to make the patient fully aware of his own responsibility; therefore, it must leave to him the option for what, to what, or to whom he understands himself to be responsible²⁷⁹.

Como ya vimos en apartados anteriores y en el análisis de *Ärztliche Seelsorge*, Frankl entiende que la responsabilidad está íntimamente ligada a la libertad. No es posible ser responsable ante algo que no depende de nuestra libre elección. La libertad es positiva, o alcanza su sentido, cuando es usada con responsabilidad. Otra cuestión será ante quién se es responsable:

It is, therefore, up to the patient to decide whether he should interpret his life task as being responsible to society or to his own conscience. There are people, however, who do not interpret their own lives merely in terms of a task assigned to them but also in terms of the taskmaster who has assigned it to them²⁸⁰.

Pero esta cuestión de ante qué o ante quién se es responsable y sus implicaciones con la libertad, la dejaremos para obras posteriores, donde el autor entrará con mayor profundidad a su análisis.

La logoterapia se opone al nihilismo. Frankl considera que tanto el nihilismo como las terapias psicológicas que se dejan influenciar por él, favorecen el fatalismo neurótico:

²⁷⁹ M. S. M., p. 114 (132). «La logoterapia intenta que el paciente cobre conciencia plena de sus responsabilidades personales; en consecuencia, le fuerza a elegir por qué, de qué o ante quién se siente responsable».

²⁸⁰ M. S. M., p. 114 (132). «Corresponderá al paciente, por tanto, decidir si debe interpretar su existencia como una responsabilidad ante la sociedad o ante su propia conciencia. Una gran mayoría siente esa responsabilidad ante Dios, a Él deben rendir cuentas; son las personas que no se quedan sencillamente en la tarea a cumplir, sino que vuelven la vista hacia quien les ha encomendado esa tarea».

First of all, there is a danger inherent in the teaching of man's «nothingbutness,» [sic] the theory that man is nothing but the result of biological, psychological and sociological conditions, or the product of heredity and environment. Such a view of man makes a neurotic believe what he is prone to believe anyway, namely, that he is the pawn and victim of outer influences or inner circumstances. This neurotic fatalism is fostered and strengthened by a psychotherapy which denies that man is free²⁸¹.

La solución para la neurosis noógena, y el fatalismo neurótico, podría encontrarse en la logoterapia²⁸². Desde la logoterapia niega que seamos, «simplemente» seres condicionados, ya que siempre tenemos la posibilidad de ser libres, podemos elegir qué postura tomar frente a los condicionamientos propios. En definitiva, Frankl rechaza que seamos sólo «productos de la herencia y el ambiente». Con esta postura, del «sólo» se podrían identificar diferentes tipos de determinismos como el determinismo genético y el social o conductual, que de este modo niegan la posibilidad de libertad. Como bien dice Frankl, la concepción del hombre, según estos determinismos, lo convierte en un robot.

En la siguiente cita, Viktor Frankl hace referencia a la experiencia en los campos de concentración, para respaldar su postura: estamos sometidos a la influencia de diferentes condicionamientos, pero el hombre es libre, ya que puede tomar diferentes decisiones ante ellos, puede incluso «desafiar y luchar» contra ellos.

To be sure, a human being is a finite thing, and his freedom is restricted. It is not freedom from conditions, but it is freedom to take a stand toward the conditions. As I once put it: «As a professor in two fields, neurology and psychiatry, I am fully aware of the extent to which man is subject to biological, psychological and sociological conditions. But in addition to being a professor in two fields I am a survivor of four camps —concentration camps, that is— and as such I also bear witness to the unexpected extent to which man is capable of defying and braving even the worst conditions conceivable»²⁸³.

²⁸¹ M. S. M., p. 132 (149). «Existe un grave riesgo inherente a la enseñanza de la teoría de la “nada” del hombre; es decir, de afirmar que el hombre es el resultado de sus condiciones biológicas, sociológicas y psicológicas; o dicho de otra forma, el producto de la herencia y del ambiente. Esta concepción del hombre lo convierte en un robot, no un ser humano. El fatalismo neurótico se ve alimentado y fortalecido por una psicoterapia que niega al hombre su libertad».

²⁸² Para las neurosis reactivas la logoterapia podría ser una terapia complementaria.

²⁸³ M. S. M., p. 132 (149). «Sin ninguna duda, el hombre es un ser finito, y su libertad limitada. No se

Define por primera vez una cualidad del hombre a la que se referirá frecuentemente, el autodistanciamiento. Nos la presenta como capacidad específicamente humana, y que explica la impredecibilidad de la conducta humana, o dicho de otro modo, el rasgo que escapa a todo estudio causal o determinista, puesto que permite a la persona elevarse por encima de los condicionantes biológicos, psicológicos y sociales. Esta cualidad es también la que permite que en el hombre se de la autotranscendencia, entendida como el hecho de poder olvidarse de uno mismo y entregarse a algo que está fuera de él. Podríamos decir que, el autodistanciamiento, lleva al hombre a su grado máximo de libertad.

By the same token, every human being has the freedom to change at any instant. Therefore, we can predict his future only within the large framework of a statistical survey referring to a whole group; the individual personality, however, remains essentially unpredictable. The basis for any predictions would be represented by biological, psychological or sociological conditions. Yet one of the main features of human existence is the capacity to rise above such conditions, to grow beyond them. Man is capable of changing the world for the better if possible, and of changing himself for the better if necessary²⁸⁴.

Sin embargo creemos que para Frankl, el autodistanciamiento (o incluso la libertad), carece del valor auténtico si no va acompañada de la responsabilidad. La libertad, según este autor, implica siempre «libertad para», ya que de lo contrario, podría degenerar en mera arbitrariedad, como él mismo dice:

trata, pues, de liberarse de los condicionantes (biológicos, psíquicos, sociológicos), sino de la libertad para adoptar una postura personal frente a esos condicionantes. Ya lo afirmé con claridad en cierta ocasión: “Como profesor de dos disciplinas, neurología y psiquiatría, soy plenamente consciente de en qué medida el hombre está sujeto a las condiciones biológicas, psicológicas y sociales. Pero además de profesor en estos dos campos soy superviviente de otros cuatro –de concentración, se entiende– y como tal quiero testimoniar el incalculable poder del hombre para desafiar y luchar contra las peores circunstancias que quepa imaginar”».

²⁸⁴ M. S. M., p. 133 (150). «Por la misma razón, todo ser humano posee la libertad para cambiar a cada instante. Podemos predecir el futuro de un hombre dentro del amplio marco del estudio estadístico, pero su personalidad individual, siempre resultará impredecible. La base de cualquier predicción conjugaría las condiciones biológicas, psicológicas o sociológicas. Sin embargo, es preciso recordar que uno de los rasgos principales de la existencia humana es, precisamente, su capacidad para elevarse por encima de esas condiciones y trascenderlas. Análogamente, y en último término, el hombre se trasciende a sí mismo; el ser humano es un ser autotranscendente».

Freedom, however, is not the last word. Freedom is only part of the story and half of the truth. Freedom is but the negative aspect of the whole phenomenon whose positive aspect is responsibility. In fact, freedom is in danger of degenerating into mere arbitrariness unless it is lived in terms of responsibility. That is why *I recommend that the Statue of Liberty on the East Coast be supplemented by a Statue of Responsibility on the West Coast*²⁸⁵.

Es decir, la libertad por sí sola, entendida como simple capacidad de elección, no es suficiente. Siempre debe acompañarle, según Frankl, la responsabilidad. Pues una libertad irresponsable puede provocar más daños, incluso al propio sujeto que la ejerce, que la ausencia de libertad. Al decirnos, por tanto, que «la libertad es la cara negativa», se refiere a que es una libertad con respecto a los condicionamientos (libertad de o frente a). Y dice: «cuya cara positiva es la responsabilidad» porque se dirige hacia algo (un valor). Esta reflexión nos ayuda a comprender por qué en sus escritos normalmente se refiere al binomio libertad-responsabilidad y en raras ocasiones defiende el valor de la libertad por sí sola.

Y ya, al final del libro, nos encontramos con la expresión «psychiatric credo», con la que quiere expresar cómo, aún en uno de los casos de mayor limitación y condicionamiento psicobiológico, (como puede ser el de un paciente con patología psiquiátrica), existe una libertad interior última, ligada a su dimensión espiritual y es esta dimensión la que aporta la dignidad al hombre, no el hecho de poder manifestar o no su libertad:

There is nothing conceivable which would so condition a man as to leave him without the slightest freedom. Therefore, a residue of freedom, however limited it may be, is left to man in neurotic and even psychotic cases. Indeed, the innermost core of the patient's personality is not even touched by a psychosis. [...] An incurably psychotic individual may lose his usefulness but yet retain the dignity of a human being. This is my psychiatric credo. Without it I should not think it worthwhile to be a psychiatrist. For whose sake? Just for the sake of a

²⁸⁵ M. S. M., p. 134 (151). «Sin embargo, la libertad no es la última palabra. La libertad es una parte de la historia y la mitad de la verdad. La libertad es la cara negativa de cualquier fenómeno humano, cuya cara positiva es la responsabilidad. De hecho, la libertad se encuentra en el peligro de degenerar en mera arbitrariedad salvo si se ejerce en términos de responsabilidad. Por eso yo aconsejo que la estatua de la Libertad en la costa este de los EE.UU. se complemente con la estatua de la Responsabilidad en la costa oeste».

damaged brain machine which cannot be repaired? If the patient were not definitely more, euthanasia would be justified²⁸⁶.

En definitiva, Frankl pone el acento en la dimensión espiritual. El hombre es digno por su naturaleza espiritual, se manifieste o no mediante actos concretos de libertad.

2.4 Síntesis

Podemos afirmar que, ya en esta obra, Viktor E. Frankl le da gran importancia a la libertad y desarrolla once ideas interesantes, entre ellas, unas ya aparecieron en su obra anterior *Ärztliche Seelsorge* y otras aparecen por primera vez. Las que vuelven a aparecer son:

1. La «libertad de» por sí sola, no está completa sin la «libertad para», la libertad con o para la responsabilidad.
2. Siempre existe un grado de libertad interior y capacidad de decisión, aún en los casos más extremos de vida condicionada.
3. La libertad se desarrolla frente a dos instancias, la energía instintiva que «empuja» y la moral que «atrae». Frente a la primera somos libres de elegir si frenarla o dejarla desarrollarse según lo que tiene sentido en la situación; frente a la segunda escogemos seguir o no lo que nos indica la moral.

²⁸⁶ M. S. M., p. 135 (152). «No es concebible una situación que condicione al hombre de tal forma que le prive de la más mínima libertad. Por consiguiente, al neurótico y aun al psicótico les queda también un resquicio de libertad, aunque sea muy limitada. Todavía más, la psicosis no roza siquiera el núcleo íntimo de la personalidad del paciente [...]Un individuo psicótico incurable puede perder la utilidad del ser humano y conservar, sin embargo, su dignidad. Tal es mi credo psiquiátrico. Yo pienso que sin él no vale la pena ser un psiquiatra. ¿A santo de qué? ¿Sólo por consideración a una máquina cerebral dañada que no puede repararse? Si el paciente no fuera algo más, la eutanasia estaría plenamente justificada».

Sin embargo hay otras concreciones, algunas parecidas a las comentadas en el libro anterior, pero con nuevos matices, y otras que surgen por primera vez en esta obra que son:

1. Creer en la libertad no es creer en la ausencia de condicionamientos, sino creer que los condicionamientos pueden ser afrontados con diferentes actitudes.
2. El hombre posee la capacidad del autodistanciamiento y en consecuencia es impredecible (a diferencia de los seres que no tienen libertad).
3. Es posible desarrollar la vida interior ante la adversidad. Frankl observó que es posible la libertad interior aún en las circunstancias más adversas.
4. El reconocimiento de la dignidad personal, que va ligada a la conciencia de ser humano, está relacionado con el correcto desarrollo de la libertad interior. De modo que las personas que son conscientes de su libertad interior suelen reconocer, o tener más presentes, su dignidad personal.
5. Frankl se encuentra con la paradoja consistente en que, con cierta frecuencia, los más débiles físicamente soportaban mejor la vida de los campos de concentración que los de constitución robusta. Observó que los que tenían un físico más desarrollado solían corresponder a personas cuyo pasado se centraba en el trabajo físico, y los más débiles de trabajos intelectuales. Esta intelectualidad de los segundos favorecía el desarrollo de la vida interior que les acercaba con mayor facilidad al sentido. Cuando la debilidad física es acompañada por una gran riqueza de vida interior, un hombre de naturaleza débil puede resistir condiciones de vida extrema mejor que un hombre de gran fortaleza física con pobre vida interior.
6. Gracias a la unicidad en la multidimensionalidad se aprecia una relación entre el desarrollo de la dimensión espiritual o noética y la capacidad de

libertad interna. Del mismo modo, el desarrollo de la dimensión noética puede ejercer su influencia en otras dimensiones (física, psíquica).

7. Conservar la individualidad nos mantiene libres. Cuando la persona pasa a ser parte de una «masa», comienza a actuar condicionada por ella. La individualidad puede darse gracias a la libertad interior, que a su vez permite el desarrollo de la personalidad.
8. El determinismo, en sus distintos tipos de reduccionismos, puede conducir al nihilismo y este al vacío existencial.

3) Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit (1947)²⁸⁷

Esta obra es el resultado de una conferencia pronunciada por el autor el 28 de diciembre de 1946. Se realizó en un encuentro franco-austríaco sobre educación superior en St. Christoph am Arlberg. El tema sobre el que trataba dicha conferencia era: «L'analyse existentielle et les problèmes de l'homme moderne»²⁸⁸. Fue publicada al año siguiente en formato de un pequeño libro.

3.1 Libertad, responsabilidad y destino

Con respecto a la libertad, repite las ideas fundamentales a las que se referirá prácticamente en la totalidad de sus obras: el ser humano es un ser que siempre decide; decide a pesar de sus condicionamientos. Esa capacidad de decidir, de tener libertad, le convierte consecuentemente en un ser responsable.

Comenzaremos por la libertad frente al destino. Es necesario recordar que Frankl utiliza una acepción particular de destino, considerándolo como todo aquello que de algún modo está definido o determinado y no puede ser modificado por el hombre:

Wenn wir nun weiter von dieser wesenhaften menschlichen Freiheit sprechen, dann wollen wir sie mit ihrem dialektischen Gegenstück, dem Schicksalhaften, konfrontieren. Als solches Schicksalhafte kommt nun in Frage das, was sich meiner Freiheit entgegenstellt, und zwar sowohl im Sinne des Schicksals in mir als auch des Schicksals um mich²⁸⁹.

²⁸⁷ FRANKL, V. E., *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*. Amandus-edition, Wien, 1947. Esta obra aparece como el capítulo titulado «El análisis existencial y los problemas de nuestra época» en la versión castellana de la Fundación Arché, bajo la dirección del Lic. Máximo Eckel de: FRANKL, V. E., *La voluntad de sentido*. Herder, Barcelona, 1991. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «E. & P. Z.», seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

²⁸⁸ E. & P. Z., p. 7.

²⁸⁹ E. & P. Z., p. 19 (93). «Si seguimos hablando de esta libertad natural humana, vamos a confrontarla con su opuesto dialéctico: lo signado por el destino. Signado por el destino es aquello que se opone a mi libertad, en el sentido tanto interno como externo».

Desde este esquema de destino, aceptando las limitaciones ambientales, caracterológicas o biológicas, Frankl defenderá nuevamente que siempre existe una libertad, consistente en poder tomar decisiones sobre esas limitaciones:

[...]denn die Anlagen des Menschen stellen ja die biologischen Dispositionen in ihm dar, sowohl im Sinne dessen, was der Mensch als familiäre Dispositionen «mitbekommt», als auch im Sinne nationaler Dispositionen, bzw. charakterologischer Neigungen. Hiezu wäre nun gleich eingangs folgendes zu betonen: Alle Anlagen im Menschen sind zwar schicksalhaft und entziehen sich als solche von vornherein seiner Freiheit und seiner Verantwortlichkeit; aber an sich sind sie durchaus noch wertneutral oder ambivalent. Sie sind bloße Möglichkeiten – deren Verwirklichung erst durch eine Art personaler Entscheidung erfolgt²⁹⁰.

También podemos ver nuevamente reflejada esta idea en la siguiente cita:

Nehmen wir doch zum Beispiel jene Charakterveränderungen, die der Charakterologe Utitz an langjährigen Häftlingen von Konzentrationslagern zu beobachten vermeinte. [...]Was wir aber festhalten müssen, ist, daß jeder einzelne dieser Häftlinge –nachweislich– noch immer die innere Freiheit hatte, diesen nur scheinbar notwendigen, äußerlich bedingten Charakterdeformationen zu widerstehen; immer wieder zeigte es sich, daß es auch Häftlinge gab, die ihre Gereiztheit eben unterdrücken und ihre Apathie überwinden konnten. Diese innere Freiheit, auch angesichts dieser scheinbar übermächtigen Einwirkungen seitens des Milieus, besitzt der Mensch bis zum letzten Atemzug, und wenn man auch dem Lagerhäftling alles nehmen konnte – sie behielt er²⁹¹.

²⁹⁰ E. & P. Z., p. 25 (96 y 97). «[...] las tendencias del hombre representan sus disposiciones biológicas, tanto en el sentido de aquello que el hombre recibe a título de disposiciones familiares, como también en el sentido que el hombre recibe a título de disposiciones nacionales o inclinaciones caracterológicas... toda tendencia en el hombre es del destino y eso escapa directamente a su libertad y a su responsabilidad, pero en sí son todavía ambivalentes o neutrales en cuanto a los valores. Son puramente posibilidades cuya materialización se lleva a cabo sólo después de una decisión personal».

²⁹¹ E. & P. Z., p. 20 (94). «Consideremos, por ejemplo, aquellas modificaciones que el caracterólogo Utitz creyó observar en los reclusos que han permanecido largos años en campos de concentración [...]. Lo que tenemos que sostener es que cada uno de estos reclusos (comprobadamente) todavía tenían la libertad interior como para resistir a estas aparentemente inevitables deformaciones de carácter por causas externas: se demostraba reiteradamente que también había reclusos que reprimían su irritación y podían superar su apatía. Esta libertad interior, aún enfrentada por esta aparente influencia dominante por parte del ambiente, la posee el hombre hasta su último suspiro, y los reclusos, aún cuando se les podía quitar todo, conservaban esta libertad».

De este modo se enfrenta a los que propugnan que el hombre es sólo biología y llega a decir:

Wenn wir aber annehmen: der Mensch ist ein Wesen, das über sich selbst entscheidet, - dann *fängt der Mensch genau dort an, wo ihn der Naturalismus aufhören läßt!* Nehmen wir als eine der Formen von Naturalismus den Biologismus; [...] ²⁹².

Y citando a Jaspers completará esta defensa del hombre como el ser que decide:

Und der psychoanalytischen Konzeption vom menschlichen Sein wesentlich als einem Getrieben- sein setzen wir das entgegen, was etwa Jaspers gemeint hat, wenn er vom menschlichen Sein als einem «entscheidenden Sein» sprach - einem Sein, das nicht schlechthin ist, vielmehr jeweils noch entscheidet, *was es ist* ²⁹³.

Una vez asentada la libertad del hombre, a pesar de sus condicionantes, vuelve nuevamente a insistir en la consecuencia directa de aceptar la libertad, la responsabilidad. Esta relación libertad-responsabilidad también es frecuente, por no decir constante en las obras de Frankl, desde que publicó *Ärztliche Seelsorge*.

Wir sprechen vom menschlichen Sein als einem Verantwortlichsein, und zwar auf dem Grund eben der wesenhaften Freiheit des Menschen. Wobei das Verhältnis zwischen Freiheit und Verantwortlichkeit sich darin kundgibt, daß die Freiheit nicht nur Freiheit-von ist, sondern zugleich Freiheit-zu, und die Übernahme von Verantwortung eben das ausmacht, «wozu» der Mensch frei ist. So haben wir der Psychoanalyse *Freuds* eine Analyse entgegenzustellen, die eine *Analyse des Menschseins auf Verantwortlichsein hin ist* ²⁹⁴.

²⁹² E. & P. Z., p. 13 (90). «Pero si asumimos que el hombre es un ser que decide sobre sí mismo - entonces el hombre comienza exactamente donde acaba el naturalismo! Tomemos, como una de las formas de naturalismo el biologismo; [...]».

²⁹³ E. & P. Z., pp. 33-34 (100). «A la concepción psicoanalítica del ser humano, como naturaleza impulsada, le oponemos aquello que quiso decir Jaspers cuando habló del ser humano como un “ser que decide”, un ser que no sólo es sino que también “decide lo que es”».

²⁹⁴ E. & P. Z., p. 34 (100 y 101). «Nosotros hablamos del ser humano como responsable precisamente en razón de la libertad natural del hombre. Y la relación entre la libertad y la responsabilidad manifiesta que la libertad no es solamente “libertad de”, sino también “libertad para” y que asumir la responsabilidad significa aquello para lo cual el hombre es libre. De manera que podemos oponer al psicoanálisis de Freud un análisis que es el análisis del ser humano y su responsabilidad».

Y, en esta obra, vuelve a defender este binomio incluso en situaciones tan difíciles como la de los pacientes neuróticos:

Die Freiheit aber, die als Grundlage des wesenhaften Verantwortlichseins des Menschen von der Existenzanalyse immer wieder und so auch in den neurotischen Daseinsweisen, gesehen und herausgestellt wird, diese Freiheit ist eine integrale: auch dort, wo ich «getrieben» bin, auch dort ist sie irgendwie noch vorhanden; denn - ich lasse mich treiben! Der Verzicht auf die Freiheit und ihren Gebrauch ist eben selber ein freiwilliger Verzicht. *Freiwillig* erfolgt die Abdikation des Ich gegenüber dem Es²⁹⁵. Zweitens ist die Freiheit unteilbar, sie ist daher kompromißlos²⁹⁶.

Concluye con la esencialidad de la libertad en el hombre, hasta el punto que incluso cuando no aparece como libre es porque ha renunciado libremente a su libertad.

3.2 Capaces de lo peor y de lo mejor

Otra idea que vuelve a aparecer en esta obra, presentada como ejemplo de libertad de actitud extrema, es la dignidad con la que los prisioneros se enfrentaban a las cámaras de gas. Y al mismo tiempo la idea de que la libertad hace al hombre capaz de lo peor (construir las cámaras de gas) y de lo mejor (morir con dignidad y con la mejor actitud posible)²⁹⁷.

²⁹⁵ Hasta este punto, el párrafo es idéntico en las tres versiones en que aparece: *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*; Logos und Existenz; y la tercera y última que es la única con traducción oficial al español: *Der Wille zum Sinn*. Pero esta tercera versión varía y Frankl escribe el fragmento que a continuación añadimos: «Daraus ergibt sich, daß die Freiheit den angeblich so übermächtigen “dämonischen Mächten” der unbewußten Triebhaftigkeit sich entgegenzustellen vermag; ja, daß alle Triebhaftigkeit daher von vornherein immer schon eine gestaltete, eine vom Ich her geformte ist» *Der Wille zum Sinn*. Verlag Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 1982, p. 102. «De ahí se deduce que la libertad puede oponerse a los pretendidos “poderes demoníacos” de lo instintivo inconsciente; que todo lo instintivo, por eso, ya es inicialmente algo formado por el yo». *La Voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1991, p. 101.

²⁹⁶ E. & P. Z., p. 35 (101) traducción de F. L. C. y propia. «La libertad, que como base de la responsabilidad natural humana siempre es vista u destacada por el análisis existencial, es libertad integral aun en las maneras de existir neuróticas: aún allí donde soy “impulsado”, también allí todavía, de alguna manera, está presente; pues, soy yo el que se deja arrastrar. Renunciar a la libertad y a su uso es también un acto libre. Es libremente que el “yo” abdica ante el “ello”. En segundo lugar, la libertad es indivisible, por lo que es inexorable». «*kompromißlos*» literalmente significa sin compromisos, pero dado el contexto consideramos más adecuado inexorable, inamovible o sin concesiones.

²⁹⁷ Si bien, en este caso es el único en el que hará referencia a entrar en las cámaras o cantando la Marsellesa o rezando. En las referencias de obras posteriores hablará de los que entran rezando el

Was aber ist der Mensch? Er ist das Wesen, das immer - entscheidet. Und er entscheidet immer wieder, was er ist, was er im nächsten Augenblick sein wird. In ihm sind die Möglichkeiten zum Engel und zum Teufel. Denn der Mensch, wie wir ihn kennengelernt haben - und wir haben ihn kennengelernt wie vielleicht keine Generation zuvor -, *der Mensch ist das Wesen, das die Gaskammern erfunden hat; aber er ist zugleich das Wesen, das in diese Gaskammern gegangen ist aufrecht und mit der Marseillaise oder mit einem Gebet auf den Lippen*²⁹⁸.

Esta idea (y ejemplos) serán repetidos con frecuencia en posteriores obras, de forma casi literal.

3.3 Síntesis

En esta obra nos encontramos (con respecto a la libertad) tan sólo con la reiteración de pensamientos e ideas ya expuestas en las obras anteriores, si bien presenta un nuevo ejemplo de libertad de actitud en casos extremos, como puede ser entrar en una cámara de gas. Este ejemplo podría servir para ilustrar el primer punto de las conclusiones de la obra anterior *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, en el que decíamos que el hombre mantiene su capacidad de elección aún cuando las circunstancias externas anulan o limitan la libertad de elegir su comportamiento externo.

Shemá Israel o el Padrenuestro.

²⁹⁸ E. & P. Z., pp. 12-13 (90). «Pero, ¿qué es el hombre? Él es el ser que siempre decide. Y él sigue decidiendo lo que es, lo que en el próximo momento será. El tiene posibilidades para ser ángel y para demonio. Pues el hombre, como nosotros hemos llegado a conocerlo - y nosotros lo hemos conocido como quizás ninguna otra generación anterior. El hombre es el ser que inventó las cámaras de gas; pero él es al mismo tiempo el ser, que entró en estas cámaras de gas erguido, con la Marsellesa o con una oración en los labios».

4) Die psychotherapie in der praxis (1947)²⁹⁹

Esta obra se debe a una práctica de psicoterapia que encomendó a Viktor E. Frankl la Policlínica Municipal de Viena. Dicha práctica fue realizada en los primeros meses de 1947 y estaba dirigida a tanto a médicos experimentados como a novelos. Por ese motivo decidió que se tratase fundamentalmente de estudios de casos de las cuestiones típicas que suelen plantear los pacientes.

Esta obra desarrolla su pensamiento sirviéndose de «historias de vida»³⁰⁰. Las ideas que allí presenta en relación a la libertad son las mismas, fundamentalmente, que las que aporta en obras anteriores. Por ejemplo, en la página 87 nos habla de la relación entre libertad y responsabilidad:

Verantwortlich sein heißt nun mehr als bloß frei sein, so zwar, dass der Mensch frei ist von etwas, während er verantwortlich ist für etwas und wor etwas [...] ³⁰¹.

Lo mismo ocurre cuando habla de la capacidad de oposición del hombre ante sus condicionamientos ya sean biológicos, psicológicos o sociológicos (esta idea es tratada en otras obras, por ejemplo en *Homo Patiens*³⁰², de forma más extensa).

²⁹⁹ Hemos consultado tanto la reimpresión del original de 1961 como la 4ª edición aumentada y revisada, publicada por la editorial Franz Deuticke, Viena, 1982. La versión española utilizada corresponde a la alemana de 1982, titulada en castellano: *La psicoterapia en la práctica médica. Una introducción casuística para médicos*, San Pablo, 2003. Se trata de la más completa de las versiones publicadas e incluye las conferencias: *Anthropologische und ontologische Grenzfragen der Psychotherapie* (dictada en la Washington University en St. Louis), *Aus dem Grenzgebiet zwischen Psychotherapie und Philosophie* (Loyola University, Los Ángeles) y *Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse* (Congreso Interamericano de Psicoterapia, Barcelona), así como una nueva introducción con un mayor desarrollo de las bases teóricas, y con un nuevo anexo que consiste en la conferencia inaugural del First World Congress of Logotherapy de 1980, dictada por Frankl en San Diego, California.

³⁰⁰ Los casos clínicos son denominados en la logoterapia «historias de vida».

³⁰¹ FRANKL, V. E., *Die psychotherapie in der praxis*. Franz deuticke, Wien, 1982, p. 94. «Ser responsable quiere decir algo más que ser meramente libre, y de manera tal, que el hombre es libre de algo, mientras que es responsable por algo y ante algo [...]». FRANKL, V. E., *La psicoterapia en la práctica médica*. San Pablo, 2003, p. 87. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «D. Ps. P., 1961» o «D. Ps. P., 1982» según la versión a la que hagamos referencia, seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

³⁰² Incluido en *Der Leidende Mensch: D. L. M.*, pp. 148, 207-208, etc. (186, 259-260, etc.).

Die den Menschen auszeichnende «Trotzmacht des Geistes» –gegenüber biologischen, psychologischen und soziologischen Bedingtheiten– ist eine «fakultative», [...] ³⁰³.

O cuando menciona que el neurótico es libre de adoptar una actitud frente a su padecimiento.

Wir unterstreichen den Kranken gegenüber auch immer die Tatsache dieses freien Spielraums, innerhalb dessen sie sich zur Zwangsneurose so oder so einzustellen bzw. umzustellen vermögen ³⁰⁴.

La ventaja de esta obra es que está llena de «historias de vida» en las que se ve reflejadas las hipótesis de Frankl, por ejemplo, esta última de la libertad de actitud podemos verla reflejada en los siguientes casos clínicos: «Caso 16» ³⁰⁵; «Caso 18» ³⁰⁶; y el «Caso 19» ³⁰⁷ entre otros.

³⁰³ D. Ps. P, 1961, p. 74 (156). «“El poder de oposición del espíritu”, que caracteriza al hombre, frente a los condicionamientos biológicos, psicológicos y sociológicos, es “facultativo” [...]». (En nota a pie de página).

³⁰⁴ D. Ps. P, 1961, p. 115 (195). «Siempre ponemos el énfasis en que los enfermos disponen de este margen dentro del cual pueden tener tal o cual actitud frente a la neurosis compulsiva y modificarla si lo desean».

³⁰⁵ D. Ps. P, 1961, pp. 113-119; D. Ps. P, 1982, pp. 182-187 (193-199). Hemos incluido la narración del caso clínico nº16 (en versión castellana es el nº 14) en el *Anexo 2*: 2.3. A continuación una breve reseña del contenido: narra el caso de una paciente de 43 años, con antecedentes familiares anancásticos, que padece una compulsión repetitiva. Se le enseña a crear distanciamiento de sus síntomas con el humor. El resultado fue positivo, pasando la enferma de sentirse dominada por los impulsos a sentirse superior a ellos: D. Ps. P, 1961, p. (194) «ya no veo la neurosis compulsiva como si estuviera encima de mí, sino debajo; antes era como una “persona” de respeto pero ahora la trato con atrevimiento».

³⁰⁶ D. Ps. P, 1961, pp. 122-125; D. Ps. P, 1982, pp. 187-193 (202-204). Caso clínico nº18 (versión castellana es el nº 16) *Anexo 2*: 2.4. Paciente de 45 con el temor de dañar a otros con objetos punzantes. Debido al acentuado racionalismo de la paciente (propio de algunos neuróticos compulsivos), se utilizó nuevamente el humor pero acompañado de argumentos racionales.

³⁰⁷ D. Ps. P, 1961, pp. 126-129; D. Ps. P, 1982, pp. 194-197 (206-209). Caso nº19 (versión castellana es el nº 17) *Anexo 2*: 2.5. Industrial de 41 años, padece neurosis compulsiva. Unos días antes intenta recibir ayuda mediante tratamiento psicoanalítico, con tan poca fortuna que lejos de mejorar llega a intentar suicidarse. Es un hombre con sentido religioso y muy preocupado por una «compulsión blasfémica». El tratamiento consistió en hacerle sentir que él no es la enfermedad ni responsable de ella, sino que la enfermedad es algo con lo que tiene que vivir como una tarea.

4.1 Acerca de la dialéctica entre destino y libertad³⁰⁸

En este apartado insiste nuevamente en lo esencial que resulta para un terapeuta, mostrar al paciente la importancia de la libertad y la responsabilidad.

Die grundlegende menschliche Freiheit gegenüber allem Schicksalhaften, die unverlierbare Möglichkeit, sich zum gegebenen Schicksal als zu einer nun irgendwie zu bewältigenden Aufgabe einzustellen, die allemal unabdingbare Freiheit, sich dabei «so oder so» einzustellen, dies alles hat der Psychotherapeut ins rechte Licht zu rücken; denn so und nur so wird es ihm ermöglicht, dem Kranken das Äußerste an äußeren wie inneren Möglichkeiten verwirklichen zu helfen³⁰⁹.

Como aportación novedosa, Frankl resalta que el terapeuta debe hacer notar al paciente la importancia de su libertad. Frente a la postura de algunos terapeutas que tratan a los pacientes como si no fuesen libres (porque consideran que están sometidos a complejos, instintos, etc.) o que incluso los condicionan con sus propias teorías, Frankl propone la necesidad de hacer al paciente consciente de que siempre dispone de la libertad de actitud, ya que partiendo de ella podrá desarrollar todas sus posibilidades.

4.2 Síntesis

Esta obra supone principalmente la aportación de casos clínicos que confirman las teorías logoterapéuticas. Sin embargo podemos destacar una recomendación relacionada con la libertad que el paciente debe tener en toda terapia y que podemos resumir en: es necesario hacer conscientes a los pacientes de la libertad de la que son posibles. Sólo asegurando la libertad del paciente será posible el adecuado desarrollo de la terapia.

³⁰⁸ El nombre de este apartado coincide con el que aparece en la página 256 del citado libro, pues hemos considerado que era más adecuado que cualquier otro que pudiéramos escoger.

³⁰⁹ D. Ps. P, 1961, p. 173 (256). «La libertad fundamental del hombre frente a la fatalidad, la posibilidad que nunca perdemos de comportarnos ante el destino dado como ante una tarea que ha de cumplirse, la libertad inalienable de adoptar una u otra actitud al respecto, es algo a lo que el psicoterapeuta debe dar la importancia que merece, pues sólo así podrá ayudar al enfermo a hacer realidad el máximo de posibilidades externas e internas».

5) Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion (1948)³¹⁰

Aunque *Der unbewusste Gott*, ha sido titulado en español como *La presencia ignorada de Dios*; la traducción literal es *El Dios inconsciente*. Probablemente, el título en español se deba a un párrafo del propio libro donde dice:

[...] – würde besagen, daß Gott von uns unbewußt immer schon intendiert ist, daß wir eine, wenn auch unbewußte, so doch intentionale Beziehung zu Gott immer schon haben. Und diesen Gott eben nennen wir den unbewußten Gott³¹¹.

El libro es producto de una conferencia impartida poco después de la Segunda Guerra Mundial. Tomó forma de libro y fue publicado por primera vez en el año 1948³¹². Pero con el paso de los años, según el propio Frankl: «La presencia ignorada de Dios ha sido el que ha sufrido arreglos y cambios más sustanciales». Por ese motivo, a la hora de analizar esta obra hemos tomado como referencia la novena edición de 1994, en que aparecieron los añadidos, en forma de suplemento. Este suplemento señala los cambios esenciales del pensamiento de Frankl en las últimas décadas, con respecto a la obra original.

5.1 Inconsciente espiritual frente al inconsciente instintivo

Aunque en anteriores obras ha criticado el psicoanálisis de Freud (su «pandeterminismo», la fragilidad de un sistema basado en los instintos..., etc.), es quizás en el primer capítulo de *Der Unbewusste Gott*, donde encontramos de forma resumida

³¹⁰ FRANKL, V. E., *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Theologie*. Kösel Verlag, München, 1988. La versión castellana que tomaremos como referencia será de J. M. López de Castro: FRANKL, V. E., *La presencia ignorada de Dios*. Herder, Barcelona, 1995. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «D. U. G.», seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

³¹¹ D. U. G., 55 (69). «[...] significaría que hay siempre en nosotros una tendencia inconsciente hacia Dios, es decir, una relación inconsciente pero intencional a Dios. Y precisamente por ello hablamos de la presencia ignorada de Dios».

³¹² Según el prólogo de la tercera edición alemana, aunque, tal vez por errata aparece en el prólogo a la primera edición inglesa la fecha de 1947 como el año de la primera publicación.

pero completa, la contraposición entre el psicoanálisis de Freud y el análisis existencial de Frankl. El primero de ellos es un determinismo, el segundo defiende la libertad y la responsabilidad. Frankl refiriéndose al psicoanálisis dice:

So zerstört die Psychoanalyse die einheitlich-ganzheitliche menschliche Person – um sich zum Schluß vor die Aufgabe gestellt zu sehen, sie aus dem Stückwerk wieder zu rekonstruieren. Dies zeigt sich am deutlichsten an jener psychoanalytischen Theorie, der zufolge das Ich als aus «Ich-Trieben» aufgebaut gedacht wird. Das also, was die Triebe verdrängt, was die Triebzensur ausübt, soll selber wiederum Triebhaftigkeit sein. Nun, es ist das so, als ob wir sagen wollten, der Baumeister, der aus Ziegeln einen Bau aufgeführt hat, sei selber aus Ziegeln aufgebaut³¹³.

Esta crítica a Freud es recurrente: los impulsos no pueden ser a su vez «gobernados» o gestionados por los mismos impulsos, sería un absurdo. Pero en esta cita se expresa de forma más clara que en otras ocasiones. La conclusión de esta postura psicoanalítica, no puede derivar más que en considerar al hombre como un automatismo o un mecanismo que responde a una serie de impulsos. En palabras de Frankl:

So sehen wir, wie das Seelische nicht nur genetisch reduziert wird auf Triebhaftigkeit, sondern wie es von der Triebhaftigkeit her auch kausal determiniert ist, und beides in einem totalitären Sinne. Menschliches Sein wird von der Psychoanalyse von vornherein als Getrieben-sein interpretiert. Das ist auch der letzte Grund, warum dann das menschliche Ich im nachhinein aus Trieben rekonstruiert werden muß. Im Sinne solcher atomisierenden, energetischen und mechanistischen Konzeption sieht die Psychoanalyse im Menschen letztlich die Automatie eines seelischen Apparates³¹⁴.

³¹³ D. U. G., pp. 11-12 (16). «De este modo el psicoanálisis destruye la persona humana, que es unitario-totalitaria, para finalmente verse enfrentado a la tarea de tenerla que reconstruir de nuevo a partir de piezas mal ajustadas. Esto se aprecia con toda claridad en esa teoría psicoanalítica según la cual el yo es concebido como un montaje o compuesto de los “impulsos del yo”. Así, lo que reprime dichos impulsos, lo que ejerce una censura sobre ellos, no puede ser en sí mismo a fin de cuentas otra cosa que impulsividad. Ahora bien, esto es como si dijéramos que un constructor, que ha hecho un edificio con ladrillos, se compone él mismo también de ladrillos».

³¹⁴ D. U. G., pp. 12-13 (17). «De esta manera vemos cómo lo psíquico no sólo se reduce genéticamente a la impulsividad, sino cómo viene también determinado causalmente a partir de dicha impulsividad, ambas cosas tomadas en un sentido totalitario. El ser humano es interpretado por el psicoanálisis ya a priori como ser impulsado. Y ésta es también la última razón por la que el yo humano ha de reconstruirse al fin y al cabo a partir de impulsos. A tenor de esta concepción atomizante, energética y mecanística el psicoanálisis no ve finalmente en el hombre sino el automatismo de un aparato anímico».

Ante la antropología psicoanalítica, Frankl presenta como alternativa el análisis existencial. Con él considera a la persona como un ser con capacidad de decisión, con libertad de elección. Esta libertad, la fundamenta en la existencia de una dimensión espiritual en el hombre. Sin esta «existencia espiritual» el hombre no sería más que un mecanismo más o menos complejo, ya se quiera explicar desde la biología o desde el psicoanálisis con sus «impulsos».

Sie stellt der psychoanalytischen Konzeption eine andere entgegen: An Stelle der *Automatie eines seelischen Apparats* sieht die Existenzanalyse die *Autonomie der geistigen Existenz*³¹⁵.

Pero esta contraposición parte de un punto que podría confundir, pues ambos, Freud y Frankl, hablan de un inconsciente. Mientras Freud, con su psicoanálisis, afirma que lo que procede del inconsciente, y debe traerse a la conciencia, es lo impulsivo, los instintos; Frankl afirma que el ser humano no sólo es insintivo y propone que tenemos además un inconsciente espiritual:

[...]in der Psychoanalyse wird ja Triebhaftes bewußtgemacht, zum Bewußtsein gebracht – in der Existenzanalyse jedoch wird etwas wesentlich anderes, wird nicht Triebhaftes, sondern Geistiges bewußt. Ist doch das Verantwortlichsein bzw. das Verantwortunghaben die Grundlage menschlichen Seins als eines geistigen und nicht als eines bloß triebhaften; geht es doch in der Existenzanalyse um menschliches Sein eben nicht als Getriebensein, sondern um das Verantwortlichsein, eben um die – geistige! – Existenz³¹⁶.

Y que por tanto también debemos traer a la conciencia lo espiritual que procede de él. El objetivo del análisis existencial es facilitar esta tarea.

³¹⁵ D. U. G., p. 13 (18). «A la concepción psicoanalítica opone otra distinta: En lugar del automatismo de un aparato psíquico el análisis existencial ve en el hombre la autonomía de una existencia espiritual».

³¹⁶ D. U. G., pp. 14-15 (20). «[...] en el psicoanálisis viene a hacerse consciente, o a traerse a la conciencia, lo impulsivo, mientras que en el análisis existencial es hecho consciente un elemento esencialmente distinto de lo impulsivo, a saber, lo espiritual. Hemos de afirmarlo, el ser responsable o, en su caso, el tener responsabilidad es la base fundamental del ser hombre en cuanto que constituye un algo espiritual, y no meramente impulsivo; el análisis existencial tiene por objeto el ser hombre precisamente no como ser impulsado, sino como ser responsable; dicho de otro modo, la existencia (¡espiritual!)».

Geht es doch in der Psychotherapie allenthalben darum, die geistige Existenz eben im Sinne eines freien Verantwortlichseins, das sie in unseren Augen darstellt, immer aufs neue aufzurufen und auszuspielen gegen ihre nur scheinbar so schicksalhafte Bedingtheit seitens der psychophysischen Faktizität. Dieser Faktizität gegenüber gilt es dann eben, das Bewußtsein der Freiheit wachzurufen – jener Freiheit und Verantwortlichkeit, die das eigentliche Menschsein ausmachen³¹⁷.

El hecho de ser consciente de lo espiritual es al mismo tiempo (pues Frankl identifica existencia espiritual con responsabilidad libre) el hecho de cobrar conciencia de su libertad y responsabilidad.

5.2 Instinto, conciencia y libertad

Ante la denominada «psicología profunda» que generalmente se ocupa del inconsciente instintivo, Frankl defiende que la auténtica psicología profunda debe ocuparse de la persona profunda espiritual.

[...] wann immer wir von «Tiefenperson» sprechen, überhaupt nur diese geistig-existentielle Person bzw. nur ihre unbewußte Tiefe meinen: Sie allein ist wahre Tiefen-Person. Denn –seien wir uns darüber doch im klaren– was im herkömmlichen Sinne unter Tiefenperson verstanden wird, ist gar nicht von personaler Seinsart, sondern stellt vielmehr von vornherein sozusagen kreatürliches Sein dar, d. h. ein Etwas, das wir nicht der Existenz, sondern der Faktizität zuzurechnen und unter das Psychophysische, nicht aber unter das Geistige zu subsumieren hätten³¹⁸.

³¹⁷ D. U. G., p. 19 (25). «Efectivamente en la psicoterapia se trata en todo momento de movilizar y hacer valer una y otra vez la existencia espiritual, precisamente en el sentido de un estado de responsabilidad libre que nos ponga dicha existencia ante los ojos, contraponiéndola así a la condicionalidad, sólo en apariencia tan fatal, de la facticidad psicofísica. Frente a esta facticidad es menester, pues, despertar la conciencia de libertad, de esa libertad y responsabilidad que constituyen lo propio del ser hombre».

³¹⁸ D. U. G., p. 22 (28). «[...] siempre que aludimos a la “persona profunda” podríamos con todo derecho referirnos únicamente a esta persona espiritual-existencial, a su profundidad inconsciente, ya que sólo ella es una verdadera persona profunda. Porque en efecto, dejémoslo bien sentido, lo que en sentido tradicional se entiende por persona profunda nada tiene que ver con un modo de ser personal, sino que ya de buenas a primeras representa un ser como si dijéramos “criaturístico”, es decir, un algo que no atribuimos a la existencia, sino a la facticidad, y que tendríamos que incluir dentro de lo psicofísico, no dentro de lo espiritual».

Frankl, de este modo, critica el reduccionismo que se da al considerar sólo a los instintos como objeto de la psicología profunda. Él complementa de este modo la clásica psicología profunda con el «inconsciente espiritual».

Esta «persona profunda» que identifica con «lo espiritual-existencial en su dimensión profunda» la localiza en el inconsciente. Si se tiene en cuenta que esa «persona profunda» está en el inconsciente y ni toma decisiones conscientes, ni es facultativa, entonces habría que admitir que existe una parte espiritual de la persona de la que el ser humano no es consciente. La dificultad estriba en la posibilidad de demostrar esto. De momento es una hipótesis plausible. Tiene sentido si consideramos a la persona en su unicidad, si consideramos que lo psicofísico y lo espiritual son indivisibles, una vez que aceptemos que existe un inconsciente deberíamos aceptar el inconsciente espiritual. Mayor dificultad habrá en especificar qué tipo de características tiene este tipo de inconsciente espiritual.

Wie aber bereits angedeutet wurde, ist die wahre Tiefenperson, ist nämlich das Geistig-existentielle in seiner Tiefe – allemal unbewußt: Die Tiefenperson ist also nicht etwa bloß fakultativ, sondern obligat unbewußt³¹⁹.

Pero Frankl se atreve con la difícil tarea de concretar las características y comienza por decir que es irreflejo e irreflexionable. Con esto quiere decir que no puede contemplarse a sí mismo y por lo tanto no puede reflexionar sobre lo que ocurre en él o sobre cómo es.

Halten wir also fest: Die Tiefenperson, nämlich die geistige Tiefenperson, also jene Tiefenperson, die allein verdient, im wahren Wortsinn Tiefenperson genannt zu werden, ist unreflektiert, weil unreflektierbar, und in diesem Sinne kann sie auch unbewußt genannt werden³²⁰.

³¹⁹ D. U. G., p. 22 (29). «Sin embargo, como ya se ha indicado, la verdadera persona profunda, es decir, lo espiritual-existencial en su dimensión profunda, es siempre inconsciente. La persona profunda por tanto no es algo que pudiéramos considerar, por ejemplo, como meramente facultativo, sino que por fuerza ha de ser inconsciente».

³²⁰ D. U. G., pp. 23-24 (30). «Retengamos pues este hecho: La persona profunda, y en concreto la persona profunda espiritual, es decir, esa persona profunda que únicamente merece ser llamada así en el verdadero sentido de la palabra, es irrefleja por ser irreflexionable, y en este orden de cosas puede también llamarse inconsciente».

Otra propiedad que atribuye a esta persona profunda es la de la anticipación, concretamente la anticipación ética. Sugiere que tiene una función ética intuitiva. Esta, provoca en el hombre un primer movimiento ante las cuestiones éticas que, sólo cuando se hace consciente, pasa a ser racionalizado. Queda identificada, de este modo, con la conciencia ética o moral.

So erweist sich das Gewissen als eine wesentlich intuitive Funktion: Um das zu Realisierende zu antizipieren, muß das Gewissen es zuvor intuieren; und in diesem Sinne ist das Gewissen, ist das Ethos tatsächlich irrational und nur nachträglich rationalisierbar³²¹.

En esta conciencia, según Frankl, tiene el origen las decisiones más auténticas, es decir, decisiones que se toman a nivel inconsciente. Podría parecer (aunque no sea el caso) que habla de un particular tipo de determinismo, ya que si la decisión es tomada sin tener en cuenta lo consciente, no podríamos hablar propiamente de libertad del «yo». Por eso, esta afirmación sólo podemos entenderla adecuadamente dentro del contexto de su obra.

Mit dieser unbewußten Geistigkeit des Menschen – die wir dabei als eine durchaus ich-hafte qualifiziert haben – wurde jene unbewußte Tiefe erschlossen, in der gerade die großen, existentiell echten Entscheidungen fallen; daraus aber ergab sich nicht mehr und nicht weniger, als daß es über das Verantwortungsbewußtsein bzw. die bewußte Verantwortlichkeit hinaus auch so etwas wie eine unbewußte Verantwortlichkeit geben muß³²².

Hablar tanto de decisiones inconscientes, como «responsabilidad inconsciente», puede parecer paradójico. Pero esta discusión la trasladamos al punto «1.4 Inconsciente espiritual» del tercer capítulo de la presente tesis.

³²¹ D. U. G., p. 27 (35). «Así pues, la conciencia se revela como una función esencialmente intuitiva. Para anticipar lo que ha de realizarse, la conciencia debe primero intuirlo; y en este sentido la conciencia ética es de hecho irracional y sólo en segundo término racionalizable».

³²² D. U. G., pp. 54 (67-68). «Con esta espiritualidad inconsciente del hombre, que calificábamos de enteramente “yoificada”, venimos a descubrir aquella profundidad inconsciente en que precisamente tienen lugar las grandes y existencialmente auténticas decisiones; de aquí, por fin, deducíamos ni más ni menos que esto, a saber, que además de la conciencia de responsabilidad o, si se prefiere, de la responsabilidad consciente tenía que haber por fuerza algo así como una responsabilidad inconsciente».

Frankl, siguiendo con el análisis de lo que entiende por conciencia, nos plantea similitudes y diferencias entre instinto y conciencia. De igual modo que el instinto descubre posibilidades de acción relacionadas con la supervivencia de la especie o del individuo como parte de ella; la conciencia tiene una función intuitiva, ya que esta nos descubre las posibilidades de los valores pero de un modo intuitivo y no racional. Esto le inclina a hablar de la conciencia como de un «instinto ético», que se opone, en gran medida, a lo que comúnmente llamamos instinto (al instinto vital).

Sofern das Gewissen solche konkreten, individuellen Wertmöglichkeiten intuitiv erschließt, wäre man nun geneigt dazu, den Weg, auf dem es das bewerkstelligt, als instinktiven zu bezeichnen und demzufolge das Gewissen, im Gegensatz zur «praktischen Vernunft», als ethischen Instinkt anzusprechen. Nur zeigte sich dann alsbald bei näherem Zusehen, daß dieser ethische Instinkt in einem nicht unwesentlichen Gegensatz steht zu dem, was man als Instinkt bezeichnet, also zum vitalen Instinkt³²³.

El símil que pone Frankl es el de una «antena» para la «ley moral» o la «ley eterna». Según este símil estamos refiriéndonos a detectar o saber qué es lo que se debe hacer, pero saber o estar sintonizado con una ley no está asociado, necesariamente, con la decisión de llevarla a cabo.

Und während das Tier mitunter vom vitalen Instinkt irregeleitet wird, ist es beim Menschen so, daß er mitunter gerade von der ethischen Vernunft irregeführt wird – während ihn erst der ethische Instinkt, eben das Gewissen, fähig macht, «das Eine, was not tut» und das eben kein Allgemeines ist, überhaupt zu sehen; denn das Gewissen allein vermag das «ewige», allgemein gelaßte «moralische Gesetz» gleichsam abzustimmen auf die jeweilige konkrete Situation einer konkreten Person. Ein Leben aus dem Gewissen heraus ist nämlich immer ein absolut persönliches Leben auf eine absolut konkrete Situation hin – auf das hin, worauf es in je unserem einmaligen und einzigartigen Dasein ankommen mag: das Gewissen begreift das konkrete «Da» meines persönlichen «Seins» immer schon ein. – Richtig verstanden, ist in diesen Ausführungen natürlich

³²³ D. U. G., p. 28 (36). «Siendo así que la conciencia descubre intuitivamente tales posibilidades concretas e individuales de valores, nos veríamos ahora tentados a calificar de instintivo el modo en que lo lleva a cabo y, en consecuencia, a hablar de la conciencia como de un instinto ético, en contraposición a la “razón práctica”. Pero un examen más detenido de las cosas nos haría descubrir inmediatamente que este instinto ético se opone; y no en pequeña medida, a lo que ordinariamente llamamos instinto, es decir, al instinto vital».

nichts gegen das «moralische Gesetz» gesagt – aber alles zu Ehren des Gewissens³²⁴.

De igual modo que el «instinto vital» por ser instinto empuja y su ámbito no es la decisión pues no se sitúa en lo espiritual (tenemos siempre el último «Sí» o «No», dejarnos llevar o bien oponernos a la tendencia instintiva), ¿podríamos decir que el instinto ético tampoco tendrá la «última palabra»? La diferencia podría estar en que mientras el instinto vital puede ser controlado o no, el instinto ético puede ser atendido o desatendido. Cuando decimos que el instinto vital puede ser controlado, nos referimos a que las tendencias que comúnmente llamamos instintivas, cuando son gobernadas voluntariamente, no dejan de aparecer (instinto de supervivencia, alimentación, sexual), pero pueden estar sometidas a la voluntad consciente de la persona, decidiendo cuándo, por decirlo de alguna manera, hacerles caso y cuándo no. Pero si no se gobiernan adecuadamente pueden arrastrar a conductas que finalmente animalicen al hombre. En el caso del instinto ético, la conciencia, no se trata de gobernarla a ella sino de hacerle o no hacerle caso, y el efecto será que cuanto más caso se le haga más se afinará mientras que cuanto menos caso más se «adormecerá», es decir, podemos deformar o acallar la conciencia.

Después de hacer la analogía entre la conciencia y el instinto, denominándola conciencia ética, al hablar de la función intuitiva de la conciencia hace otro paralelismo, esta vez con el amor:

Kennen wir aber nicht ein Analogon – ist nicht auch der Eros ebenso irrational, ebenso intuitiv? Tatsächlich intuiert auch die Liebe; auch sie erschaut nämlich ein noch nicht Seiendes: sie aber nicht, wie das Gewissen, ein «erst Sein-sollendes», sondern das noch nicht Seiende, das von der Liebe erschlossen

³²⁴ D. U. G., p. 29 (37). «Y mientras el animal es a veces extraviado por su propio instinto vital, ocurre que también el hombre de vez en cuando es inducido a error por su razón ética, y sólo su instinto ético, o sea la conciencia, es capaz de hacerle ver ese “uno necesario” que precisamente no es un algo universal; sólo, en efecto, la conciencia puede como si dijéramos sintonizar la ley “eterna” o, por atenernos al concepto ordinario, la “ley moral” con la respectiva situación concreta de una persona concreta. Lo que significa que una vida a partir de la conciencia es siempre una vida absolutamente personal que tiende a una situación absolutamente concreta, a eso que puede importar a nuestro ser individual y único en las condiciones determinadas de su existencia: la conciencia incluye siempre el “ahí” concreto de mi “ser” personal».

wird, ist ein nur Sein-könnendes. Die Liebe erschaut und erschließt nämlich Wertmöglichkeiten am geliebten Du³²⁵.

Si en el primer caso el paralelismo está en la intuición propia del amor, al igual que la función intuitiva de la conciencia, en la siguiente cita veremos cómo este consiste en que tanto uno como la otra están relacionados con toma de decisiones. Si la conciencia participa en la elección de lo ético, sugiriendo, por así decirlo, una opción, el amor también requiere de una elección, la elección por el otro.

Mit welchem Recht aber sprachen wir soeben, in Analogie zur Gewissensentscheidung, von einer Liebes-Entscheidung? Hat denn Liebe mit Entscheidung irgend etwas zu tun? Gewiß: denn auch in der Liebe, ja in ihr zumal, ist menschliches Sein «entscheidendes Sein». Tatsächlich ist eine Partnerwahl, ist die «Liebeswahl», nur dann wahre Wahl, wenn sie nicht Vom Triebhaften her diktiert ist. Solange etwa ein unbewußtes Vorbild, eine es-hafte «Imago», meine Liebeswahl bestimmt, ebenso lange kann es sich gar nicht um Liebe handeln³²⁶.

Junto a la idea evidente del párrafo, podemos destacar la forma que tiene de referirse al «hombre» diciendo: «*ist menschliches Sein “entscheidendes Sein”*»³²⁷, y darnos cuenta de la importancia que otorga a la capacidad de elección, del mismo modo que podemos descubrir la importancia que da a que sea una decisión personal para considerarla elección. Si el amor es una elección, sólo podemos llamar amor al fruto de una decisión, no a una pulsión o atracción determinada por «etwa ein unbewußtes Vorbild»³²⁸. En palabras de Fankl: «In der Liebe wird kein Ich von einem Es

³²⁵ D. U. G., p. 27 (35). «Pero ¿acaso no conocemos ya un caso análogo? ¿no es también el eros irracional, y por ende intuitivo? En realidad también el amor intuye; también él percibe un ser que todavía no es, pero no, como la conciencia, un “ser que debe ser”, sino que ese ser que todavía no es que descubre el amor es solamente un “ser que puede ser” (*Sein-könnendes*). Es decir que el amor contempla y descubre posibles valores en el tú amado».

³²⁶ D. U. G., p. 30 (38). «Pero ¿con qué derecho nos hemos atrevido aquí a hablar de una “decisión del amor” por analogía con una decisión de la conciencia? ¿Acaso tiene el amor algo que ver con una decisión? Ciertamente. Porque en el amor, más todavía, en él especialmente, el ser hombre es un “ser que decide”. De hecho una elección de compañero, una elección amorosa, es sólo verdadera elección cuando no se halla dictada por impulsos. Mientras mi elección amorosa venga determinada por algo así como un modelo inconsciente, una imagen fuera del yo, “elloificada”, no puede tratarse en absoluto de amor».

³²⁷ D. U. G., p. 30 (38). «el ser hombre es un “ser que decide”».

³²⁸ D. U. G., p. 30 (38). «algo así como un modelo inconsciente».

getrieben – in der Liebe “entscheidet” sich ein Ich für ein Du»³²⁹. Esa decisión, según Frankl, se da en el inconsciente espiritual.

Finalmente, podemos decir que para Frankl la relación entre conciencia y libertad es plena, pues considera que la conciencia es la «única que hace que el hombre tome su decisión con libertad»³³⁰:

[...] Es gibt also Situationen, in denen der Mensch vor eine Wertwahl gestellt ist, vor die Wahl zwischen einander widersprechenden Prinzipien. Soll dann die Wahl nicht willkürlich getroffen werden, so ist er wieder auf das Gewissen zurückgeworfen und angewiesen – auf das Gewissen, das allein es ausmacht, daß er frei, aber nicht willkürlich, sondern verantwortlich eine Entscheidung trifft. Gewiß ist er selbst gegenüber dem Gewissen noch frei; aber diese Freiheit besteht einzig und allein in der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten, nämlich: auf das Gewissen zu hören oder dessen Warnung in den Wind zu schlagen. Wird das Gewissen systematisch und methodisch unterdrückt und erstickt, dann kommt es entweder zum westlichen Konformismus oder zum östlichen Totalitarismus – je nachdem, ob die von der Gesellschaft übertrieben verallgemeinerten «Werte» einem angeboten oder aber aufgezwungen werden³³¹.

Es decir, si el hombre no se detiene a elegir en «conciencia» entre los distintos valores, opciones, ante los que debe decidir, alguien decidirá por él. Pues desde el momento en que renuncia a decidir es arrastrado por el «conformismo» (como todos lo hacen así...), de modo que eligen los demás o las modas en lugar de la persona individual; o bien, es obligado por el totalitarismo (hacer lo que otros quieren que haga), que en el fondo es lo mismo pero de una forma directa y obvia. Pues mientras el

³²⁹ D. U. G., p. 30 (39). «En el amor ningún yo es impulsado por un ello, sino que el yo es quien se “decide” por un tú».

³³⁰ D. U. G., p. (105).

³³¹ D. U. G., pp. 84-85 (105). «[...] Así pues, existen situaciones en las que el hombre se ve confrontado con una pluralidad de valores entre los que tiene que elegir, es decir, ha de escoger entre principios que se contradicen unos a otros. Si dicha elección no ha de hacerse arbitrariamente, de nuevo hay que referirlo y remitirlo a la conciencia, única que hace que el hombre tome su decisión con libertad, pero no arbitrariamente sino responsablemente. Por supuesto, él sigue siendo libre ante su conciencia, pero esta libertad consiste sola y únicamente en elegir entre dos posibilidades: o seguir el dictamen de la conciencia, o hacer caso omiso de sus advertencias. Cuando la conciencia se reprime y ahora sistemática y metódicamente, acabamos entonces por ir a parar ya al conformismo occidental, ya al totalitarismo oriental, según que unos “valores” exageradamente generalizados sean respectivamente ofrecidos o impuestos a uno por la sociedad».

conformismo, proporciona una apariencia de libertad, en la práctica, para quien obedece ciegamente las opiniones de la mayoría, etc., se convierte en algo muy similar al totalitarismo, donde la persona está sometida a los criterios de otras (u otra). Esta idea la elaborará más y será repetida con frecuencia en conferencias y libros que publicará Viktor Frankl.

Por lo tanto, nuevamente insiste en la defensa del hombre libre, que puede y que toma decisiones libres y que puede hacer esto gracias a que posee conciencia, que es la que permite que se realicen elecciones libres y responsables.

5.3 El sentido de la libertad

En este libro trata nuevamente la idea de «somos libres de ser impulsados». Con eso nos quiere decir que aunque los instintos, del tipo que sean, y los condicionamientos en general, nos inclinen a un comportamiento, no somos determinados por ellos, sino que la persona siempre puede oponerse al condicionamiento. También insiste en la importancia de la libertad «para»:

Alle Freiheit hat ein Wovon und ein Wozu: das, «wovon» der Mensch frei sein kann, ist das Getriebensein – sein Ich hat Freiheit gegenüber seinem Es; das aber, «wozu» der Mensch frei ist, ist das Verantwortlichsein. Die Freiheit des menschlichen Willens ist also Freisein «vom» Getriebensein «zum» Verantwortlichsein, zum Gewissen-haben³³².

Frankl expresa la necesidad de este equilibrio entre libertad y responsabilidad del siguiente modo:

Frei sein ist wenig, ist nichts – ohne ein Wozu; aber auch verantwortlich sein ist noch nicht alles – ohne ein Wovor³³³.

³³² D. U. G., p. 45 (57). «Toda libertad tiene un “de qué” y un “para qué”. Si preguntamos “de qué” es libre el hombre, la respuesta es: de ser impulsado, es decir que su yo tiene libertad frente a su ello; en cuanto a “para qué” el hombre es libre, contestaremos: para ser responsable. La libertad de la voluntad humana consiste, pues, en una libertad de ser impulsado para ser responsable, para tener conciencia».

³³³ D. U. G., p. 51 (64). «Ser libre es poca cosa, no es nada, sin un “para qué”; pero ser responsable tampoco lo es todo sin un “ante qué”».

Y también rechaza el determinismo propio del psicoanálisis... «Von der Psychoanalyse aber, das werden wir jetzt wohl verstehen, läßt sich behaupten, sie habe das menschliche Sein ver“es“t – ent“ich“t»³³⁴. Señala también que nuestra voluntad no puede estar determinada por los impulsos del «ello»:

Eigentliches Menschsein fängt also überhaupt erst dort an, wo kein Getrieben-sein mehr vorliegt; um dort auch aufzuhören, wo das Verantwortlich-sein aufhört. Eigentliches Menschsein ist also erst dort gegeben, wo nicht ein Es den Menschen treibt, sondern wo ein Ich sich entscheidet³³⁵.

Pero va más allá y se plantea no sólo si somos libres de algo («de qué»), sino que también se preocupa por el para qué de la libertad (la responsabilidad) y por el «ante qué» o «quién»³³⁶ (de dicha responsabilidad). Y esto lo hace partiendo del estudio del «deber». El ser libre «para», plantea una responsabilidad, un deber pero, ¿de dónde procede este deber? Si procede de uno mismo procedería del querer, de la voluntad propia, pero como dice Frankl recordando a Goethe, esto sería cambiar el orden natural de las cosas.

So wenig sich also aus den Trieben (Es) der Wille (Ich) ableiten läßt, so wenig läßt sich aus dem Wollen das Sollen (Über-Ich) herleiten; «denn» – erinnern wir uns doch des schönen Goethe-Wortes – «alles Wollen ist ja nur ein Wollen, weil wir eben sollten»³³⁷.

En definitiva, todo deber es un deber ante alguien o ante algo:

³³⁴ D. U. G., p. 18 (24). «Ahora podemos comprender cómo el psicoanálisis ha llegado a cosificar o, más exactamente, a “elloificar” –y consiguientemente también a “desyoificar”– el ser humano».

³³⁵ D. U. G., p. 18 (24). «El ser hombre propiamente comienza por tanto allí donde deja de existir el ser impulsado, para a su vez cesar cuando cesa el ser responsable. Se da allí donde el hombre no es impulsado por un ello, sino que hay un yo que decide».

³³⁶ Siendo muy distinto el sentido de la responsabilidad, ante algo o ante alguien, Frankl se refiere a ambas posibilidades por la consideración de que hay personas que creen que hay que rendir cuentas ante algo superior impersonal (“la madre naturaleza” etc.) y otros ante un Ser supremo personal (Quién).

³³⁷ D. U. G., p. 51 (65). «Por consiguiente, del mismo modo que de los impulsos (ello) no puede derivarse la voluntad (yo), tampoco del “querer” puede derivarse el “deber” (superyó), “ya que – recordemos las bellas palabras de Goethe– todo querer sólo es un querer precisamente porque debíamos”».

Das Sollen ist bei allem Wollen somit irgendwie immer schon vorausgesetzt; das Sollen ist dem Wollen ontologisch vorgelagert. Denn genau so, wie ich nur antworten kann, sofern ich gefragt bin, wie also jede Antwort ihr Worauf erheischt und wie dieses Worauf früher sein muß als die Antwort selbst, genau so ist das Wovor aller Verantwortung – vorgängig der Verantwortung selbst. Mein Sollen muß vorgegeben sein, sofern ich wollen soll³³⁸.

Consideramos, que con la cita anterior rechaza la concepción de la autonomía de la «razón pura», el individualismo, la ética de consenso, etc. Entendemos que las conclusiones de Frankl son claras, si la moral está basada en uno mismo no tiene sentido que existan principios universales, o normas morales que no puedan cambiar cada vez que me interese. Sólo el dar cuentas ante «Alguien» superior, que a su vez implica unas normas provenientes de ese «Alguien», puede garantizar una moral en su auténtico sentido. Es decir, que el bien siempre sea bien y el mal sea mal. De lo contrario sería completamente arbitrario hablar de bien o mal.

También critica a Jean-Paul Sartre que defiende una postura que, en algunos aspectos, es muy parecida a la psicoanalítica, pues aunque aparentemente defiende la libertad del hombre, pretende que el hombre sea el inventor de sí mismo, llevándonos a una situación como la anteriormente comentada.

Und wenn Jean-Paul Sartre den Menschen frei nennt und von ihm verlangt, daß er wähle, daß er sich selbst erfinde, daß der Mensch den Menschen «entwerfe», und wenn Sartre dabei meint, der Mensch könne sich selbst erfinden, ohne hierbei ein vorgegebenes Vorbild vorzufinden, ohne daß ihm hierbei also etwas von einer wesentlich außermenschlichen Region her entgegenkomme, dann müssen wir fragen: Gliche solches Beginnen nicht dem indischen Seiltrick? Bei diesem Trick will der Fakir glauben machen, am Seil, das er in die Luft werfe, könne ein Knabe emporklettern. Genau so entwirft der Mensch nach Sartre sein Sein-sollen ins Nichts – ohne daß ihm von irgendwoher ein Halt geboten würde – und glaubt, er könne sich an diesem Entwurf empor-arbeiten, empor-entwickeln³³⁹.

³³⁸ D. U. G., pp. 51-52 (64-65). «El deber se presupone pues siempre de alguna manera a todo querer; el deber precede ontológicamente al querer. Porque así como yo solamente puedo responder si me han preguntado, así como toda respuesta hace necesario un “a qué” y este “a qué” ha de ser anterior a la respuesta misma, así también el “ante qué” de toda responsabilidad precede a la responsabilidad misma. Mi “deber” tiene que presuponerse en cuanto que “debo querer”».

³³⁹ D. U. G., pp. 52 (65-66). «Y cuando Jean-Paul Sartre dice que el hombre es libre y le pide que elija, que se invente a sí mismo, que el hombre “idee” al hombre, cuando con esto quiere decir que el hombre puede inventarse a sí mismo sin intervención de algo procedente de una región esencialmente

Pero esta conexión Freud-Sartre, en la que ambos proponen un sin sentido, un «nada más que» hombre, la expresa mejor el propio Frankl:

Wir sehen: das ist nichts anderes als ontologisierte Psychoanalyse, als eine Ontologisierung der psychoanalytischen Überich-Theorie. Was die Psychoanalyse behauptet, ist nicht mehr und nicht weniger als folgendes: *Das Ich zieht sich selbst am Schopf des Über-Ich aus dem Sumpf des Es*³⁴⁰.

De este modo el «ante quién» o ante «qué» de la responsabilidad, queda, por parte de Sartre, sin respuesta (razonable) del mismo modo que quedan las teorías psicoanalíticas al respecto.

5.4 La responsabilidad y la religión

5.4.1 El «ante quién» de la responsabilidad

La única posible respuesta de este «ante quién» la señala Viktor Frankl en el capítulo sexto, «La religiosidad inconsciente»:

[...] Während sonach mit der Entdeckung der unbewußten Geistigkeit das Ich (Geistiges) hinter dem Es (Unbewußtes) in Sicht kam, wurde mit der Entdeckung der unbewußten Religiosität noch hinter dem immanenten Ich das transzendente Du sichtbar. Hatte sich sonach das Ich als ein «auch unbewußtes» bzw. das Unbewußte als ein «auch geistiges» erwiesen, so erschloß sich nunmehr dieses geistig Unbewußte als ein «auch transzendentes»³⁴¹.

extrahumana, debemos preguntarnos: ¿No se parece semejante comienzo al truco indio de la sogá? Con este truco el faquir quiere hacer creer que un muchacho sería capaz de trepar por la sogá que él ha lanzado al aire. De esta misma manera el hombre, según Sartre, proyecta o lanza su deber ser hacia la nada sin punto alguno de apoyo que le venga de otra parte, y cree que así, a partir de esta propia proyección, de este modelo que él mismo se ha trazado, el hombre puede seguir trabajando por perfeccionarlo y desarrollarlo».

³⁴⁰ D. U. G., p. 52 (66). «Ya vemos que esto no es sino un psicoanálisis ontologizado, una ontologización de la teoría psicoanalítica del superyó. Lo que el psicoanálisis afirma es ni más ni menos lo siguiente: *El yo se saca a sí mismo de la ciénaga del ello asiéndose al mechón del superyó*».

³⁴¹ D. U. G., p. 55 (68). «[...] De este modo, mientras que con el descubrimiento de la espiritualidad inconsciente aparece el yo (lo espiritual) detrás del ello (el inconsciente), con el descubrimiento de la religiosidad inconsciente se hace visible todavía detrás del yo inmanente el tú trascendente. Si antes el yo se nos mostraba como pudiendo ser “también inconsciente” o el inconsciente como algo “también

Es decir, con ese «tú trascendente» se está refiriendo al descubrimiento del «ultrasentido». Frankl identifica la fe religiosa con la confianza en el ultrasentido y definiendo el derecho de la logoterapia a ocuparse de la voluntad de un último sentido:

Jedenfalls ließe sich sagen, daß die Logotherapie – immerhin primär eine Psychotherapie und als solche der Psychiatrie, der Medizin zugehörig – dazu legitimiert ist, sich nicht nur mit dem Willen zum Sinn zu befassen, sondern auch mit dem Willen zu einem *letzten* Sinn, einem über-Sinn, wie ich ihn zu nennen pflege, und der religiöse Glaube ist letztlich ein Glauben an den Übersinn – ein Vertrauen auf den Übersinn³⁴².

La creencia psicoanalítica que considera que Dios es una imagen (imago) del padre, es incompatible con el ultrasentido. A este planteamiento psicoanalítico replica Frankl:

Wir sehen: das ist nichts anderes als ontologisierte Psychoanalyse, als eine Ontologisierung der psychoanalytischen Überich-Theorie. Was die Psychoanalyse behauptet, ist nicht mehr und nicht weniger als folgendes: *Das Ich zieht sich selbst am Schopf des Über-Ich aus dem Sumpf des Es*. In Wirklichkeit ist nicht Gott eine Vater-Imago, sondern der Vater eine Imago Gottes. Für uns ist nicht der Vater das Urbild aller Göttlichkeit, vielmehr ist genau das Gegenteil richtig: Gott ist das Urbild aller Vaterhaftigkeit. Nur ontogenetisch, biologisch, biographisch ist der Vater das Erste – ontologisch jedoch ist Gott der Erste³⁴³.

Al decir que Dios es el primero ontológicamente, recalca que lo superior no puede ser una imagen de lo inferior, sino más bien al contrario, lo inferior es imagen de lo superior.

espiritual”, ahora este inconsciente espiritual se descubre como algo “también trascendente”».

³⁴² D. U. G., pp. 75 (95). «En cualquier caso podría decirse que la logoterapia –que no deja de ser primariamente una psicoterapia y de pertenecer como tal a la psiquiatría, a la medicina– está en su derecho de ocuparse no sólo de la voluntad de sentido, sino también de la voluntad de un *último* sentido, un “ultra sentido”, como yo suelo llamarlo, y que la fe religiosa es en último término una fe y una confianza en este ultrasentido».

³⁴³ D. U. G., pp. 52-53(66). «En realidad, Dios no es una “imagen del padre” sino el padre de una imagen de Dios. Para nosotros no es el padre el prototipo o imagen ideal de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario: Dios es el prototipo de toda “paternidad”. El padre sólo es el primero ontogenética, biológica y biográficamente; pero Dios es el primero ontológicamente».

5.4.2 Características de la religiosidad.

Frente a posturas como las de Jung, que hablará de arquetipos religiosos para quien la religiosidad inconsciente es esencialmente impulsiva³⁴⁴, Frankl defenderá que la religiosidad no puede ser impulsiva, tiene que ser existencial:

Wir bedanken uns für eine Religiosität, die wir einem «religiösen Trieb» zu verdanken hätten. Denn echte Religiosität hat nicht Triebcharakter, sondern Entscheidungscharakter; Religiosität steht mit ihrem Entscheidungscharakter – und fällt mit ihrem Triebcharakter. Denn Religiosität ist entweder existentiell, oder sie ist gar nicht³⁴⁵.

Con existencial quiere hacer énfasis en que podemos decidimos por ella y hacer que forme parte de nuestra vida si así lo queremos, no porque algún instinto nos empuje a sentirla. Esta idea de la religiosidad existencial cobra todo su sentido cuando pasamos de la teoría o la especulación al terreno práctico. No podemos hablar de un inconsciente religioso como de un inconsciente determinante, sino existente:

Nach wie vor aber –so wie bei Freud– ist bei Jung das Unbewußte, und so auch das «religiöse» Unbewußte, ein etwas, das die Person determiniert. Für uns aber ist die unbewußte Religiosität, ja ist schon ganz allgemein das geistig Unbewußte, ein entscheidendes Unbewußt-sein – und eben nicht ein vom Unbewußten her Getrieben-sein; für uns ist das geistig Unbewußte und erst recht die unbewußte Religiosität, also das «transzendent Unbewußte» zumal, kein determinierendes, sondern ein existierendes Unbewußtes³⁴⁶.

³⁴⁴ D. U. G., pp. 58-59 (72).

³⁴⁵ D. U. G., pp. 58-59 (73). «¡De mucho nos serviría una religiosidad que habríamos de agradecer a un «impulso religioso»! La verdadera y auténtica religiosidad no tiene carácter impulsivo, sino decisivo; la religiosidad permanece con su carácter decisivo y deja de ser tal si se asimila a la impulsividad. Porque la religiosidad o es existencial o no es en absoluto».

³⁴⁶ D. U. G., p. 59 (73). «Para Jung, no obstante, lo mismo que para Freud el inconsciente y por tanto también el inconsciente “religioso” es un algo que determina a la persona. En cambio para nosotros la religiosidad inconsciente, y de modo general todo el inconsciente espiritual, es un ser inconsciente que decide, y no un ser impulsado a partir del inconsciente; para nosotros, repetimos, el inconsciente espiritual y muy en particular la religiosidad inconsciente, es decir el «inconsciente trascendental», no es un inconsciente determinante, sino existente».

Si el inconsciente religioso fuese determinante, podríamos hablar de una falsa libertad en la relación con Dios, pues estaríamos obligados por nuestro inconsciente a esta relación. Ahora bien, ¿de dónde procede la religiosidad inconsciente de la que nos habla Frankl? Según él emerge del inconsciente espiritual.

Wir aber sind der Ansicht, daß die unbewußte Religiosität aus der Mitte des Menschen, aus der Person selbst, hervortritt (und in diesem Sinne wahrhaft «existiert»), sofern sie nicht in der Tiefe der Person, eben im geistig Unbewußten, als verdrängte Religiosität in der Latenz verbleibt³⁴⁷.

En consecuencia, si el inconsciente espiritual, no es determinante, de igual modo que tampoco lo es la religiosidad inconsciente.

5.5 Síntesis

Esta obra es singular porque en ella aparece por primera vez la idea de la existencia de una religiosidad inconsciente que emerge en el inconsciente espiritual. Por otro lado, es de destacar la insistencia en que el hombre es libre y que el inconsciente instintivo no puede determinarlo. También en esta obra presenta de nuevo la libertad y la responsabilidad como claves en el análisis existencial y fundamenta la libertad en la existencia de una dimensión espiritual en el hombre. Y aunque, en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, aparece por primera vez la cuestión del «ante qué» o «ante quién» de la responsabilidad, es en esta obra donde se desarrolla con mayor profundidad, negando que el hombre sea responsable sólo, y en última instancia, frente a sí mismo. Así cuando dice que el «ante qué» de toda responsabilidad precede a la responsabilidad misma, se refiere a la necesidad de dar cuentas ante algo anterior al propio hombre.

³⁴⁷ D. U. G., p. 59 (74). «Nosotros pensamos en cambio que la religiosidad inconsciente emerge del centro del hombre, de la persona misma (y en este sentido verdaderamente «ex-siste»), en cuanto que en la profundidad de la persona, en el inconsciente espiritual, no se queda en estado latente como religiosidad reprimida».

En total podemos hablar de al menos cuatro ideas, relacionadas con la libertad, que aparecen por primera vez:

1. Tenemos un inconsciente espiritual (que también identifica como «persona profunda»). Una función del análisis existencial consiste en hacer consciente «lo» inconsciente espiritual. El hecho de ser consciente de lo espiritual ayudará a la persona a cobrar también conciencia de su libertad y responsabilidad.
2. El inconsciente espiritual (que es irreflejo e irreflexionable) es lugar donde tienen origen las decisiones más auténticas.
3. Otra característica de la persona profunda es la de la anticipación, concretamente la anticipación ética. Con esto se refiere a que antes de decidir si algo es bueno o malo ya tenemos una intuición o un conocimiento prerreflexivo sobre el bien o el mal (conciencia moral).
4. Presenta el «ultrasentido» como la respuesta última de ante quién dar cuentas y dice que la fe religiosa es una opción específica de confianza en este ultrasentido.

6) *Der Leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*³⁴⁸

Este libro es realmente la fusión de dos libros anteriores. El primero, publicado en Viena en el año 1949 con el título *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*³⁴⁹, es el resultado de la primera de una serie de conferencias impartidas en la Universidad de Viena. Esta primera conferencia fue dictada durante el semestre de verano de 1949 con el título de: *Das Leib-Seele-Problem und das Problem der Willensfreiheit im Lichte klinischer Forschung*³⁵⁰. El segundo libro que consta de una serie de conferencias realizadas, entre 1949 y 1950, en la Universidad de Viena, se publicó en 1950 con el título de *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*³⁵¹. Para su análisis los estudiaremos como libros independientes.

6.1 *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen* (1949)

El autor escribe esta obra, tal como indica en el prólogo a la primera edición, con la intención de mostrar cómo el hombre, a pesar de los innumerables condicionamientos a los que puede estar sometido, tiene siempre la facultad de ser libre, de ser «incondicionado» incluso frente a sus condicionamientos. Como estamos comprobando, esta idea es una constante en la obra de Frankl. De hecho, tanto en *Ärztliche Seelsorge*, como en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* nos encontramos con la crítica a los biologicismos, psicologismos, etc. Aún así, nos parece que en esta obra, alcanza un mayor desarrollo la crítica a los mencionados determi-

³⁴⁸ FRANKL, V. E., *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Huber, Bern, 2005. Para las traducciones utilizaremos la última edición revisada disponible, traducida al castellano por Diorki: FRANKL, V. E., *El hombre Doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. Herder, 2009. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «D. L. M.», seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

³⁴⁹ Traducido al español como: *El hombre incondicionado. Lecciones metaclínicas*. Actualmente no está editado como libro independiente, sino formando parte del libro que analizamos en este apartado: *Der Leinde Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychoterapie*.

³⁵⁰ Traducido al español como: *El problema cuerpo-alma y el problema de la voluntad libre a la luz de la investigación clínica*.

³⁵¹ En español es la segunda parte de D. L. M. traducida como: *Homo Patiens. Ensayo de una patodi-cea*.

nismos. Su aportación, nos parece que consiste en profundizar más en la crítica de los reduccionismos, consiguiendo argumentos más sólidos en su crítica, pues si anteriormente había utilizado argumentos basados en el sentido común, la intuición³⁵² o la observación simple, en esta obra descenderá a dismantelar los propios reduccionismos, llevándolos a sus consecuencias últimas, y utilizando casos reales de la práctica clínica para rechazar un determinismo absoluto incluso en las enfermedades mentales más limitantes.

In diesem Buche soll nun gezeigt werden, inwiefern der Mensch als un – bedingter bestehen kann – bestehen trotz aller Bedingtheit³⁵³.

Esta obra será, por tanto, una continuación en el desarrollo de la idea de libertad condicionada.

Der faktischen Bedingtheit des Menschen steht seine fakultative Unbedingtheit gegenüber. Gerade der Neuropsychiater ist ein Kenner der psychophysischen Bedingtheit der geistigen Person; aber gerade er wird auch Zeuge ihrer Freiheit: der Kenner der Ohnmacht wird hier als Zeuge aufgerufen für das, was wir die *Trotzmacht des Geistes* nennen³⁵⁴.

A lo largo de la obra que estamos estudiando repetirá, desde diferentes ángulos la misma idea: el reconocimiento de la existencia de los condicionantes en la persona debe acompañarse del reconocimiento de la capacidad de elección, de la posibilidad de libertad, aunque se trate, en casos extremos, tan sólo de una libertad de actitud frente a una situación determinada.

³⁵² Ä. S. 2005, p. 132. *Ps. y Ex.*, p. 122.

³⁵³ D. L. M., p. 66 (88). «Este libro intenta mostrar hasta qué punto el hombre puede permanecer incondicionado a pesar de toda condicionalidad».

³⁵⁴ D. L. M., p. 67 (88). «A la condicionalidad fáctica del hombre se contrapone su incondicionalidad facultativa. Justamente el neuropsiquiatra es un experto de la condicionalidad psicofísica de la persona; pero justamente él se convierte en testigo de su libertad: el conocedor de la impotencia es invocado aquí como testigo de eso que nosotros llamamos el *poder de resistencia del espíritu*».

Der Mensch hat sich uns erwiesen als freies weil geistiges Wesen, und wo er nicht faktisch frei ist, dort ist er es fakultativ, dort kann er frei sein. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne ist der Mensch ein «unbedingter Mensch»: er ist bedingt ein unbedingter Mensch – er muß nicht sein, was er ist, aber er kann es sein³⁵⁵.

Y abordará esta difícil cuestión desde dos enfoques diferentes pero relacionados: la cuestión cuerpo-alma y la cuestión de la voluntad libre.

Hier stellt sich uns die Problematik geistiger Freiheit gegenüber leiblicher und seelischer Bedingtheit in Form zweier großer Probleme: des Leib-Seele-Problems und des Problems der Willensfreiheit³⁵⁶.

En los dos enfoques, estudiados desde el análisis del concepto de libertad, aparecerán una y otra vez a las mismas ideas. El motivo de la repetición de ideas es comprensible teniendo en cuenta la intención pedagógica del autor (se trataban de lecciones o conferencias). Por eso, para centrar el estudio en las ideas relacionadas con la libertad, hemos creído conveniente seleccionar las principales ideas y crear una estructura que las ordene y facilite su entendimiento. Estas ideas son:

³⁵⁵ D. L. M., p. 156 (196). «El hombre se nos ha revelado como un ser libre por ser espiritual, y cuando no es libre de hecho, lo es facultativamente, puede ser libre. En este sentido, y sólo en éste, *el hombre* es “incondicionado”: es *condicionadamente incondicionado* —no es forzosamente lo que es, pero puede serlo [sic]». En la traducción utilizada (2009) el párrafo termina en la palabra «serio» en lugar de «serlo», pensamos que no es un error de traducción (el verbo *sein* no se presta a confusión) sino más bien una errata de imprenta. Este párrafo en cuestión termina con una nota a pie de página en la que se puede leer: «Vielleicht ist das, was die Theologen Gnade nennen, nichts anderes als: die Freiheit, von seiner Freiheit auch Gebrauch machen zu können». «Lo que los teólogos llaman gracia quizá no sea sino la libertad de poder hacer uso de la libertad». Al decir *Vielleicht ist das*, con ese «tal vez» o «quizá», nos da a entender que es un pensamiento, una intuición sobre lo que pueda significar la gracia. Pero resulta interesante que piense en la gracia como en un tipo de libertad, pues recuerda de algún modo a San Agustín, cuando nos dice que el hombre tiene su libertad limitada por el pecado original y que es la gracia la que puede liberarlo de su influencia. Por lo tanto podría entenderse que la gracia hace más libre a la libertad. Aunque probablemente San Agustín nos diría que la gracia es mucho más que un tipo de libertad, es un don recibido de Dios que nos permite no sólo ser más libre sino entender mejor, participar (aunque sea mínimamente) de la inteligencia de Dios.

³⁵⁶ D. L. M., p. 67 (89). «Aquí se nos plantea la problemática de la libertad espiritual frente a la condicionalidad corporal y psíquica en forma de dos grandes cuestiones: la cuestión cuerpo-alma y la cuestión de la voluntad libre».

1. Reduccionismos y metafísica defensiva (que defiende una visión integral del ser humano): el hombre no puede ser explicado desde un reduccionismo. Frente a los reduccionismos propone una metafísica interactiva-integrativa de todas las dimensiones del ser humano.
2. Autonomía a pesar de la dependencia: estudio de casos de enfermedades mentales que condicionan radicalmente el cerebro humano.
3. La Voluntad libre: ¿Es posible la voluntad libre? Consecuencias de su rechazo.
4. Carácter y libertad. Herencia y libertad frente a genetismo determinista.
5. Pandeterminismo.
6. Análisis existencial, libertad y responsabilidad.
7. Invitación a una revisión de la espiritualidad desde la investigación clínica.

6.1.1 Reduccionismos y metafísica defensiva

Según nos propone Frankl, todo determinismo procede de un reduccionismo. Y todo reduccionismo (que denominará de forma abreviada «ismo»), es a su vez un nihilismo, y esto lo dirá por sus consecuencias. Todo reduccionismo, se debe al intento de reducirlo todo a lo biológico, (pretendiendo explicarlo todo «sólo» desde la biología) o a lo psicológico, (sólo desde la psicología) o a lo sociológico (sólo desde la sociología), etc. Y es que las consecuencias de estos tipos de reduccionismos es la imagen de un hombre que sólo es biología, que sólo es psicología o que sólo es un ser social. Las antropologías de este tipo no es que rechacen otras dimensiones como la espiritual, es que ni tan siquiera dan cabida a plantearlas. Por eso son nihilistas, al convertir al ser humano en un conjunto de reacciones biológicas, o psicológicas..., acaban con el sentido de sus vidas, o lo equiparan al sentido de la vida de un ser que es «nada más que» biología; «nada más que» sociología; o «nada más que» psicología.

Übrigens ist jeder «Ismus» ein Nihilismus: Ob nun der Biologismus meint, alles sei vom Biologischen her zu erklären, oder der Soziologismus: vom Soziologischen her – oder der Psychologismus: vom Psychologischen her – oder schließlich der Anthropologismus meint, alles sei (unter Verzicht auf Transzendenz) von der menschlichen Immanenz her zu erklären – immer wieder haben wir es dabei mit solchen Reduktionen auf ein «nichts als» zu tun; [...] ³⁵⁷.

Como Frankl dice, esto mismo puede aplicarse a la psicología, sociología, antropología, etc. Frankl las denominará entonces psicologismo, sociologismo. Son, por lo tanto, el resultado de unas ciencias que aplican su estrecho campo de «visión» ³⁵⁸ a toda la realidad conocida y conocible. El resultado es una visión deformada y una cosmovisión (generalizadora de su campo) propia de cada reduccionismo. Si estos reduccionismos son aplicados al estudio del hombre, en lugar de estudiar a un hombre, el científico se encontraría con un homúnculo.

Solange wir im Menschen nur das so oder so Bedingte sehen, solange wir im Menschen nicht auch das Unbedingte sehen, ebenso lange werden wir nicht des wahren Menschen, des Homo humanus ansichtig, sondern nur einer Art Homunkulus. Vom Biologismus, Psychologismus, Soziologismus her gibt es keinen Weg zum wahren Humanismus, sondern zu bloßem – *Homunkulismus* ³⁵⁹.

Una vez descubierto el peligro de los «ismos», Frankl propone una metafísica que defiende al ser humano y que es capaz de marcar los límites a las ciencias, que desbordan sus propios límites.

[...] von Rechts wegen aber darf das Vitale und das Soziale, das Seelische und das Menschliche niemals solcherart in absoluten Ansatz gebracht, solcherart zu einem «Götzen» gemacht werden: im gleichen Augenblick – freilich auch nicht früher als erst in diesem Augenblick – wird eben aus Biologie Biolog-ismus,

³⁵⁷ D. L. M., pp. 79-80 (103). «Por lo demás, todo “ismo” es un nihilismo: cuando el biologismo intenta explicarlo todo desde la biología, o el sociologismo desde la sociología, o el psicologismo desde la psicología o, en fin, el antropologismo afirma que todo debe explicarse desde la inmanencia humana (renunciando a la trascendencia), están practicando esas reducciones al “nada más qué”; [...]».

³⁵⁸ En comparación con el conocimiento de «todo» el saber.

³⁵⁹ D. L. M., p. 157 (196). «Mientras sólo veamos en el hombre una realidad condicionada en uno u otro sentido, mientras no veamos también lo incondicionado, no accederemos al hombre verdadero, al *homo humanus*, sino a una especie de homúnculo. Desde el biologismo, el psicologismo y el sociologismo no hay un camino hacia el verdadero humanismo, sino al simple *homuncalismo*».

aus Psychologie Psycholog-ismus. aus Soziologie Soziolog-ismus und aus Anthropologie Anthropolog-ismus – mit andern Worten: wird aus der Einzelwissenschaft eine verallgemeinernde «Weltanschauung». Dagegen muß sich wahre Metaphysik zur Wehr setzen – oder, wie wir es an einer andern Stelle ausgedrückt haben: solcher ihre Grenzen nicht kennenden und daher überschreitenden Wissenschaft gegenüber ist defensive Metaphysik am Platze³⁶⁰.

En los reduccionismos³⁶¹ lo que critica es la generalización que hacen de su conocimiento específico (legítimo en su campo) convirtiéndolo en una cosmovisión. Si limitamos el estudio del hombre a esos campos y hacemos una generalización antropológica, obtendremos una imagen del hombre completamente condicionado, y en consecuencia, sin libertad.

6.1.2 Autonomía a pesar de la dependencia

El estudio de algunos tipos de pacientes psiquiátricos puede complicar, aún más, la postura que defiende la libertad del hombre frente a sus condicionamientos. Ya vimos un caso relatado en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, pero existen pacientes en peores circunstancias, pues en algunas patologías la capacidad de elección, de «libertad de maniobra» (e incluso la capacidad intelectual), desaparece. En estos casos puede cuestionarse que los enfermos sean libres. De hecho los resultados de la investigación en patología cerebral parecen indicar una dependencia de lo psíquico con respecto a lo físico. Frankl, para refutar el materialismo biologicista parte del reconocimiento de una «apariencia» de dependencia no sólo de lo psíquico, sino también de lo espiritual³⁶².

³⁶⁰ D. L. M., p. 80 (103). «[...] pero no se puede hacer de lo vital o lo social, de lo anímico o lo humano algo absoluto, convirtiéndolo en un ídolo: entonces (no antes) la biología degenera en biologismo, la psicología en psicologismo; en otros términos: cada ciencia se generaliza en una “cosmovisión”. Hay que movilizar contra eso a la verdadera metafísica o, como hemos expresado en otro lugar, frente a la ciencia desconocedora de sus límites, y por ello transgresora de los mismos, está la metafísica defensiva».

³⁶¹ Su crítica está centrada fundamentalmente en el psicologismo, biologicismo y sociologismo. Pero podríamos mencionar el antropologismo como un cuarto tipo de reduccionismo.

³⁶² Aunque debemos recordar que cuando él habla de «espiritual» normalmente se está refiriendo a lo noético.

Bevor wir nun an die Widerlegung der obigen Kernsätze des Materialismus herangehen, müssen wir all das, was für ihn zu sprechen scheint und worauf er sich zu stützen pflegt, sichten. Zu seinen Hauptstützen gehören nun die Forschungsergebnisse der Hirnpathologie. Diese Wissenschaft ist auf den ersten Blick auch tatsächlich ganz darnach angetan, die These von der totalen Dependenz nicht nur etwa des Seelischen, sondern auch des Geistigen vollends unter Beweis stellen zu lassen, bzw. die Gültigkeit beispielsweise der These von NICOLAI HARTMANN: «Autonomie trotz Dependenz» – in deren vollem Wortlaut – zu entkräften³⁶³.

Si esto fuera así, se podría plantear que toda la persona está determinada; esto incluiría además de lo psicológico, lo espiritual, en consecuencia, no podríamos hablar de libertad. ¿Esto es así? Frankl dice que no:

Aber wohlgemerkt: eben nur «auf den ersten Blick». Wie sich noch zeigen wird, gibt es nämlich trotz allem, «trotz» aller «Dependenz», auch reichlich «Autonomie»³⁶⁴.

¿En qué se basa? En el estudio más detenido de pacientes psiquiátricos con las mismas patologías. En la reflexión del comportamiento del ser humano ante sus instintos. Y en la observación del comportamiento de personas sometidas a condicionamientos ambientales extremos. De todo esto, deducirá la existencia de comportamientos que escapen a toda comprensión desde teorías deterministas. Y que esto ocurre así, dirá que es, porque la libertad escapa a la comprensión, cuando se estudia desde el ámbito biológico, psicofísico o sociológico. Sólo es posible estudiarla teniendo también en cuenta la dimensión espiritual.

El estudio de pacientes psiquiátricos, aún en los casos en que su conducta parece totalmente determinada por la enfermedad, sólo nos informa de la incapacidad de manifestar determinadas conductas. Por tanto nos indica una pérdida de li-

³⁶³ D. L. M., p. 80 (120). «Antes de abordar la crítica de los principios fundamentales del materialismo, debemos destacar todos los aspectos que parecen positivos y que podrían prestar argumentos a su favor. Uno de sus argumentos más importantes está en los resultados de la investigación en patología cerebral. Estos resultados confirman a primera vista la tesis de la total dependencia de lo psíquico e incluso de lo espiritual respecto de la materia, anulando por ejemplo la validez de la tesis de Nicolai Hartmann “autonomía a pesar de la dependencia”».

³⁶⁴ D. L. M., p. 80 (120). «Pero sólo “a primera vista”. Como se verá a continuación, hay una amplia autonomía a pesar de todo, “a pesar de la dependencia”».

bertad de maniobra, pero no nos niega la posibilidad de una libertad interior. Aunque se dé el caso de no poder manifestarse «lo espiritual», no quiere decir que no exista la libertad.

Die geistige Person ist störfähig aber nicht zerstörbar – durch eine psychophysische Erkrankung. Was eine Krankheit zerstören, was sie zerrütten kann, ist der psychophysische Organismus allein. Dieser Organismus stellt jedoch sowohl den Spielraum der Person als auch deren Ausdrucksfeld dar. Die Zerrüttung des Organismus bedeutet demnach nicht weniger, aber auch mehr als eine Verschüttung des Zugangs zur Person – nicht mehr³⁶⁵.

A partir de este argumento, sería un error concluir que porque un cerebro esté dañado, produciendo severos condicionamientos, la persona queda totalmente condicionada por ellos. En todo caso, nos tendríamos que limitar a decir que no es posible apreciar la libertad de la misma forma que en un hombre que no tenga ninguna patología cerebral. Es decir, en las patologías, existe una aparente dependencia de lo material, pero no es posible negar la autonomía de lo espiritual. Esto se entiende mejor con el «símil del piano mal afinado», que nos facilita comprender, que lo importante no es el medio material de expresión, que puede estar dañado, sino quién hay detrás de él³⁶⁶.

Auf einem verstimmten Klavier kann selbst der beste Pianist nicht gut spielen (Gleichnis für Erkrankung). Dann holt man den Klavierstimmer (Intervention des Arztes), und der stimmt dann das Klavier zurecht (Gleichnis für Behandlung). Wer wagt nun zu behaupten, das Stimmen des Klaviers mache die Kunst des Pianisten aus? Wir wissen: es macht nicht einmal die Fehler eines schlechten Pianisten wett³⁶⁷.

³⁶⁵ D. L. M., pp. 109-110 (138-139). «La enfermedad psicofísica puede perturbar, más no destruir, a la persona. Lo que la enfermedad puede destruir es el organismo psicofísico. Este organismo constituye el campo de acción y el campo de expresión de la persona. El desarreglo del organismo significa, en consecuencia, nada menos, pero nada más, que un bloqueo del acceso a la persona».

³⁶⁶ Para no confundirlo con un dualismo, debido a lo limitado de la comparación, será conveniente completar la lectura de todos los casos que refiere, entonces comprenderemos que realmente se está refiriendo a que la enfermedad puede limitar la expresión de las vivencias personales, y que aunque externamente parezca condicionado, en estas vivencias interiores estará la posibilidad de afrontar su situación con una actitud u otra, con libertad interior.

³⁶⁷ D. L. M., p. 107 (136). «Ni el mejor pianista puede tocar bien en un piano desafinado (símil de la enfermedad). Entonces se llama al afinador (intervención del médico) y éste afina el piano (símil del tratamiento). ¿Quién osará afirmar que el arte del pianista se debe al piano afinado? El piano afinado no es capaz ni siquiera de suplir los defectos del mal pianista».

Podríamos decir, siguiendo la comparación, que el pianista (lo espiritual), no puede manifestarse adecuadamente con un piano desafinado. Si sabemos que el piano está desafinado, conocemos un diagnóstico concreto, no podemos esperar una manifestación adecuada de lo psico-espiritual. Pero si está limitada la manifestación, no podemos inferir que esté limitada su existencia. No podemos decir que el pianista no sabe interpretar al piano, si toca en un piano desafinado.

Llegados a este punto, Frankl nos ha querido mostrar que no es posible negar la autonomía, la libertad, a pesar de las dependencias psicofísicas. Y en consecuencia, que si las condiciones psicofísicas determinasen el comportamiento, siempre de la misma manera, no podríamos afirmar taxativamente que no existiese algún tipo de libertad. Pero, ¿qué pasaría si se comprobase que bajo las mismas circunstancias psicofísicas las personas pueden tener diferentes respuestas? En ese caso nos acercáramos más a la afirmación de la libertad, ya que podríamos decir que los condicionamientos psicofísicos no explican las diferencias de comportamiento.

Frankl, basándose en la observación de los pacientes, nos dirá que «[...] unter identischen psychophysischen Bedingungen das von ihnen scheinbar Bewirkte, nämlich das Geistige, unter Umständen differiert; [...]»³⁶⁸, es decir, si lo espiritual dependiese de lo psicofísico, en idénticas condiciones psicofísicas, lo espiritual sería idéntico. Como no sucede de esa manera, lo espiritual no puede depender de lo psicofísico.

Nun, allenthalben zeigt sich, daß unter identischen psychophysischen Bedingungen das von ihnen scheinbar Bewirkte, nämlich das Geistige, unter Umständen differiert; also muß dieses Geistige ein Unbedingtes sein, kann die geistige Wirklichkeit kein *restlos* Bedingtes sein – vielmehr nur ein sich selbst Bewirkendes: die geistige Wirklichkeit ist selber Wirksamkeit³⁶⁹.

³⁶⁸ D. L. M., p. 139 (110). «[...] en condiciones psicofísicas idénticas lo aparentemente producido por éstas, lo espiritual, difiere según las circunstancias [...]»

³⁶⁹ D. L. M., p. 110 (139). «Es evidente que en condiciones psicofísicas idénticas lo aparentemente producido por éstas, lo espiritual, difiere según las circunstancias; eso espiritual, por consiguiente, debe ser algo incondicionado; la realidad espiritual no puede estar *totalmente* condicionada, sino que debe ser algo autoproduutivo: la realidad espiritual es eficiencia».

La argumentación, en este punto, pasa a afirmar que lo espiritual, al no estar determinado por lo psicofísico, resulta incondicionado. Si la libertad existe en la persona, no puede perderse por el simple hecho de tener un defecto o enfermedad psicofísica. Ya que en iguales condiciones psicofisiológicas, encontramos distintas respuestas. Un ejemplo lo encontramos en pacientes con depresión endógena, podemos constatar que «[...]es gibt Patienten, die an Depressionen leiden und sich selbst töten, während es andere zustande bringen, ihre Selbstmordimpulse zu überwinden, sei es um einer Sache willen oder einer Person wegen»³⁷⁰. Frankl lo atribuye a la «actitud» ante la enfermedad.

Hat nicht E. STRANSKY darauf hingewiesen, daß endogen depressive Offiziere, die ihr Ehrenwort gegeben hatten, sich nicht zu suizidieren, dieses Ehrenwort auch hielten? Hat nicht E. MENNINGER-LERCHENTHAL nachge-wiesen, daß «innerhalb gewisser Grenzen der Möglichkeit auch die krankhafte, also erheblich starke Selbstmordneigung durch religiöse Einstellung beherrscht werden kann»?³⁷¹

La parte determinada de la depresión, la biológica e incluso la psicofísica, puede ser heredada o debida a unos factores fisiológicos que no pueden ser controlados por la persona, pero el modo de afrontar esa depresión es responsabilidad de cada persona que sufre depresión. Se es responsable del «modo» de afrontamiento, no de los genes³⁷².

Este modo de afrontar la depresión hace que se pueda pasar del fatalismo a la oportunidad, considerando la enfermedad como una «disposición» ante la cual enfrentarse y desarrollarse como persona³⁷³.

³⁷⁰ D. L. M., p. 159 (199). «[...] hay pacientes que sufren depresiones y se quitan la vida, mientras que otros superan los impulsos suicidas por amor a una causa o a una persona».

³⁷¹ D. L. M., p. 152 (190). «¿No indicó E. Stransky que ciertos oficiales depresivos endógenos que habían dado su palabra de honor de no suicidarse, mantuvieron esa palabra? ¿No demostró E. Menninger-Lerchenthal que “dentro de ciertos límites de posibilidad, se puede dominar la inclinación morbosa al suicidio mediante la actitud religiosa”?».

³⁷² D. L. M., p. 154 (193). *Anexo 2: 2.6.*

³⁷³ D. L. M., p. 151 (190). *Anexo 2: 2.7. y 2.8.*

Estas diferencias de comportamientos en personas con la misma enfermedad, es posible encontrarla también, en otras patologías tan condicionantes como la paranoia. Pacientes con la misma patología han tenido reacciones tan diferentes como matar a sus «presuntos» perseguidores o perdonarlos.

Ich kenne Fälle von Paranoia, die aus ihren Verfolgungswahnideen heraus ihre vermeintlichen Verfolger und Gegner getötet haben. Und ich kenne Fälle von Paranoia, die den vermeintlichen Feinden verziehen haben. Sie haben nicht aus ihrer Psychose heraus agiert, sondern auf diese Psychose reagiert, und zwar aus ihrer Menschlichkeit heraus³⁷⁴.

Al igual que en los casos de depresión, nos encontramos con que algo diferente a su psicosis, es lo que decide ante las situaciones a las que les enfrenta la enfermedad. Frankl, debido a su experiencia, con sus pacientes, puede afirmar:

Ganz allgemein gilt jedoch, auch über das Genetische hinaus: daß der Mensch wohl nicht für die Psychose verantwortlich ist, sehr wohl aber für die Einstellung zur Psychose. Vor allem aber ist er verantwortlich dafür, ob er aus der Psychose heraus agiert und wie er auf die Psychose reagiert³⁷⁵.

Gracias a esta libertad de actitud ante la enfermedad, que denominará «antagonismo psiconoético facultativo», es posible de se den diferentes respuestas en la misma enfermedad, incluso en la misma persona, y también gracias a esta posibilidad, es posible plantear una psicoterapia en pacientes con psicosis.

Gäbe es nicht den fakultativen psychonoetischen Antagonismus, gäbe es somit nicht eine Möglichkeit, die geistige Person der Psychose als psychophysischer Krankheit gegenüberzutreten zu lassen, so wären wir niemals imstande, eine Psychotherapie bei Psychosen durchzuführen; denn nur soweit wir mit jenem fakultativen Antagonismus rechnen dürfen, nur soweit können wir auch auf Erfolg rechnen³⁷⁶.

³⁷⁴ D. L. M., p. 159 (199). «Yo conozco casos de paranoicos que han dado muerte a sus presuntos perseguidores y adversarios, llevados de sus ideas de persecución; y conozco casos de paranoicos que han perdonado a sus presuntos enemigos. Estos últimos no se dejaron llevar de su psicosis, sino que reaccionaron contra ella apoyándose en su humanidad».

³⁷⁵ D. L. M., p. 154 (193). «En un plano general, más allá de lo genético, vale el principio de que el ser humano no es responsable de la psicosis, pero sí de la actitud hacia la psicosis. Y es responsable, sobre todo, de actuar desde la psicosis o de reaccionar contra ella».

³⁷⁶ D. L. M., p. 153 (192). «Si no existiera el antagonismo psiconoético facultativo, si no hubiera una

Frankl no se limita a hablar del antagonismo psiconoético, sino que tiene en cuenta distintos tipos de condicionantes como son: los instintos, la herencia o la influencia del medio ambiente.

Frankl no niega la influencia de los instintos:

Wir haben gesagt, daß das Psychophysicum den menschlichen Geist nur bedingt, aber weder bewirkt noch bestimmt. Wir haben jedoch niemals behauptet, der Mensch sei nur Geist, und bestritten, daß er ein Psychophysicum habe. Nun, ebensowenig haben wir auch bestritten, daß er Triebe habe³⁷⁷.

Reconoce que existen y que ejercen una gran influencia, pero siempre con la posibilidad de ser rechazada o aceptada por la persona: «Es kommt darauf an, die Triebe zu bejahen, aber sie nicht auf Kosten der Freiheit zu bejahen, sondern immer nur im Rahmen und im Namen der Freiheit. Es kommt darauf an, Triebe zu bejahen, ohne ihnen ausgeliefert und preisgegeben zu sein»³⁷⁸. Aquellos que pretenden explicar el comportamiento del hombre, sólo por sus instintos, podrían decir que el hombre es una realidad instintiva. Frankl, sin embargo, defiende que el hombre tiene instintos, pero estos no le constituyen ni determinan.

Wir verneinen keineswegs die Triebe des Menschen; was wir verneinen, ist vielmehr nur die Triebhaftigkeit des Menschen. Was wir verneinen, ist: daß der Mensch ein getriebener sei. Er «hat» Triebe – aber er «ist» nicht getrieben. Der Mensch hat Triebe – aber die Triebe haben nicht ihn. Er macht etwas aus den Trieben – aber die Triebe machen ihn nicht aus³⁷⁹.

posibilidad de ayudar a la persona a afrontar la psicosis como enfermedad psicofísica, nunca seríamos capaces de practicar la psicoterapia en las psicosis; en efecto, sólo podemos tener éxito contando con ese antagonismo facultativo».

³⁷⁷ D. L. M., p. 141 (178). «Dijimos que lo psicofísico condiciona al espíritu humano, mas no lo produce ni lo determina. Pero nunca hemos afirmado que el hombre sea sólo espíritu ni hemos negado que posea el elemento psicofísico. Tampoco hemos negado que posea instintos».

³⁷⁸ D. L. M., pp. 141-142 (178). «Se trata de afirmar los instintos, pero no a costa de la libertad, sino en el marco y en nombre de la libertad. Se trata de afirmar los instintos sin sacrificarse y entregarse a ellos».

³⁷⁹ D. L. M., p. 141 (178). «En modo alguno negamos los instintos del ser humano; lo que negamos es sólo la reducción del hombre a un haz de instintos. Lo que negamos es que el hombre sea arrastrado por los instintos. Él “tiene” instintos, pero no “es” una realidad instintiva. El hombre tiene instintos, pero los instintos no le tienen a él. El hombre hace algo con los instintos, pero los instintos no le constituyen en un ser».

Dicho de otro modo, el hombre siempre decide frente a sus instintos.

Die psychologische Wirklichkeit ergibt nun, daß «Triebe an sich» beim Menschen niemals zum Vorschein kommen. Immer sind die Triebe schon bejaht oder verneint; immer sind sie irgendwie –so oder so– schon gestaltet, immer hat sich die Person die aus dem Psychophysicum auftauchenden Triebe schon assimiliert, immer hat sie die Triebe schon integriert. Alle Triebhaftigkeit, das «Es», ist immer das Es eines Ich, und dieses Ich ist nicht Spielball der Triebe (auch nicht der Spielball von «Ichtrieben»). Das Ich ist nicht bloße Resultante von «Trieb»-Komponenten, die wir uns etwa nach Art eines Kräfteparallelogramms vorzustellen hätten. Vielmehr hat das Ich von vornherein und auf jeden Fall die Entscheidungsgewalt. Diese Mächtigkeit des Ich gegenüber dem Es kann nicht selber wiederum aus Triebhaftigkeit abgeleitet werden³⁸⁰.

Y esto será así, según Frankl, aun cuando la persona decida dejarse llevar por sus instintos, renunciando a su capacidad de gobierno sobre ellos, renunciando a su libertad. Aún en este caso está siendo libre, libre para escoger que no quiere serlo.

Gewiß ist der Mensch faktisch mitunter unfrei; fakultativ jedoch ist und bleibt er frei. Denn wo immer er unfrei erscheint, hat er auf seine Freiheit –freiwillig– verzichtet. Wo er die Freiheit nicht mehr hat, hat seine Freiheit abdiziert. Wo der Mensch wie ein getriebener imponiert, dort «läßt er sich treiben». Er kann sich also sehr wohl seinen Trieben überantworten; aber diese Überantwortung selber steht in seiner Verantwortung. Die Freiheit hat der Mensch sonach auf jeden Fall; aber er hat sie nicht nur zum Freisein, sondern ebenso sehr zum Unfreisein³⁸¹.

³⁸⁰ D. L. M., p. 142 (178-179). «La realidad psicológica hace que los “instintos en sí” nunca afloren a la superficie en el ser humano. Los instintos aparecen siempre afirmados o negados; siempre están remodelados de un modo u otro; la persona ha asimilado ya los instintos emergentes del estrato psicofísico, siempre los tiene ya integrados. Todo el mundo de los instintos, el ello, siempre el ello de un yo, y este yo no es juguete de los instintos (tampoco de los “instintos del yo”). El yo no es un mero resultante de componentes instintivos concebidos al modo de un paralelogramo de fuerzas. La fuerza decisoria la posee siempre el yo. El poder del yo frente al ello no puede derivar a su vez de los instintos».

³⁸¹ D. L. M., p. 142 (179). «Es verdad que el hombre, a veces, no es libre de hecho; pero potencialmente sigue siendo libre. En efecto, cuando no aparece como libre, es porque ha renunciado –libremente– a su libertad. Cuando el hombre es arrastrado por los instintos, “se deja llevar” de ellos. El hombre puede, pues, responder a sus instintos; pero esta misma respuesta depende de su responsabilidad. Según esto, el hombre posee la libertad en cada caso, pero la posee no sólo para ser libre, sino también para no serlo».

El hombre puede decidirse a favor o en contra de sus instintos. Lo que caracteriza al hombre no es que se enfrente o que siga a sus instintos, sino que tiene la posibilidad de elegir una u otra postura. A diferencia de los animales, puede distanciarse de los instintos, si así lo decide.

Im Gegensatz zum obligaten psychophysischen Parallelismus gibt es ja etwas, was wir bezeichnen könnten als den fakultativen psychonoetischen Antagonismus. Dieser Antagonismus entspricht eben durchaus *der Fähigkeit des Menschen, sich vom Psychophysicum zu distanzieren*. Anstatt sich mit den Trieben zu identifizieren, distanziert sich der Mensch von ihnen, – mag er, aus solcher Distanz heraus, auch Ja sagen zu ihnen³⁸².

Precisamente en esa capacidad de distanciamiento, que será denominada por Frankl, en otras ocasiones, como autodistanciamiento, está la clave de la libertad, del poder tomar posturas, adoptar actitudes, frente a sus instintos o cualquier otro condicionamiento.

Das Geistige geht wesensmäßig niemals in einer Situation auf; vielmehr ist es immer imstande, von einer Situation –statt in ihr aufzugehen– «abzustehen»: Abstand zu nehmen, Distanz zu gewinnen, sich einzustellen zur Situation. Erst aus diesem Abstand heraus hat das Geistige Freiheit, und erst aus dieser seiner geistigen Freiheit heraus vermag der Mensch, sich so oder so zu entscheiden [...]³⁸³.

De este modo se establece una relación entre los instintos y la libertad. Los instintos en el hombre, necesitan de la acción libre para ser aceptados o rechazados. La libertad humana se desarrolla al enfrentarse o decidirse ante a los instintos:

³⁸² D. L. M., p. 148 (186). «Contrariamente al obligado paralelismo psicofísico, hay algo que podemos llamar el antagonismo psiconoético facultativo. Este antagonismo responde a la *capacidad del hombre para distanciarse de lo psicofísico*. En lugar de identificarse con los instintos, el hombre se distancia de ellos, si bien, desde esa distancia, puede decirles “sí”».

³⁸³ D. L. M., p. 143 (180). «Lo espiritual nunca se diluye en una situación; siempre es capaz de “distanciarse” de la situación sin diluirse en ella; de guardar distancia, de tomar postura frente a la situación. Lo espiritual posee libertad partiendo de esta distancia, y sólo desde su libertad espiritual puede el ser humano decidirse en un sentido o en otro [...]».

Vielmehr hat, wie sich uns bereits gezeigt hat, alle Triebhaftigkeit immer auch schon gleichsam eine Zone der Freiheit passiert, bevor sie jemals manifest wird, und auf der andern Seite bedarf menschliche Freiheit der Triebhaftigkeit sozusagen als des Bodens, auf dem sie stehen muß – freilich zugleich auch eines Bodens, über den sie sich erheben, von dem sie sich abschnellen kann. Immerhin: Triebe und Freiheit stehen zu einander in einem korrelativen Verhältnis³⁸⁴.

Otro intento de explicar la conducta, como determinada, se da desde la sociología (sociologista) o el ambientalismo, cuando el sociólogo defiende que los distintos factores ambientales, entornos sociales, etc., pueden ser los causantes de las distintas respuestas, aún con iguales condiciones psicofísicas. Para responder a este argumento, Frankl hará referencia, a las diferencias encontradas en personas sometidas al mismo entorno, y pone como ejemplo un caso de entorno social altamente determinado. Nos encontramos con el mismo argumento esgrimido ya en *Ärztliche Seelsorge* y que comentamos en el apartado «1.2.3» de la presente tesis, desarrollado en este caso con mayor extensión y con una crítica a Freud³⁸⁵.

Con respecto a Freud, (que defendía que en casos de necesidad extrema, todos los hombres se igualan en el comportamiento, al ser dominados por los instintos insatisfechos), responde en la nota a la segunda edición nuevamente con una referencia al ejemplo de los campos de concentración³⁸⁶. Si recordamos, se trataba de situaciones extremas ideadas para despersonalizar a cualquier ser humano (supresión de signos de identidad como pelo, ropa; cambiar nombre por número; hambre extrema... etc.). De este modo llegamos a que, las diferencias en iguales condiciones psicofísicas, tampoco pueden ser explicadas por las diferencias en el entorno. Pues como dice Frankl:

³⁸⁴ D. L. M., pp. 147-148 (186). «Como hemos visto, todo lo instintivo franquea ya en cierto modo una zona de libertad antes de manifestarse, y la libertad humana por su parte necesita lo instintivo como base, por decirlo así, donde sostenerse y también para despegar, para poder lanzarse. Los instintos y la libertad están relacionados mutuamente».

³⁸⁵ D. L. M., p. 120 (151-152). *Anexo 2: 2.9.*

³⁸⁶ D. L. M., p. 158 (198). *Anexo 2: 2.10.*

Letzten Endes wird menschliches Verhalten jedenfalls nicht von Bedingungen diktiert, die der Mensch antrifft, sondern von einer Entscheidung, die er trifft. Ob er es nun wissen mag oder nicht: er entscheidet, ob er den Bedingungen trotzt oder weicht, mit anderen Worten, ob er sich von ihnen überhaupt und in welchem Maße er sich von ihnen bestimmen läßt³⁸⁷.

En la búsqueda del por qué de este poder de oposición a los condicionantes, no encontramos respuesta en la dimensión biológica (o fisiológica) ni en la psicológica. Por tanto habrá que buscar la explicación desde el estudio de la dimensión espiritual. De una dimensión espiritual, que estando estrechamente relacionada con la biológica y la psicológica, tiene sin embargo, una relativa independencia de ellas.

Nun, woher sollten denn all diese «entscheidenden» Unterschiede sonst herrühren, wenn nicht von jener einzigen Instanz, deren Wesen es ausmacht, eben entscheidend zu sein, – vom Geistigen im Menschen?³⁸⁸.

Podría concluirse que hay una relación entre lo psicofísico y lo espiritual, pero que en lo espiritual siempre queda libertad, independientemente de las condiciones psico-físicas.

Der Geist erweist sich eben als vom Leiblichen her *nicht restlos* bedingt; nicht seine restlose Bedingtheit, sondern eine restliche Freiheit des Geistes ist es, was sich da offenbart: die relative Unabhängigkeit des Geistes – oder, wenn wir es mit den Worten von NICOLAI HARTMANN ausdrücken wollen: «Autonomie trotz Dependenz»³⁸⁹.

³⁸⁷ D. L. M., p. 158 (198). «La conducta humana no está predeterminada por las condiciones, sino que depende de la opción del hombre mismo. Lo sepa o no, el hombre decide resistir o decide ceder a las condiciones; en otros términos, el hombre decide dejarse regir o no, y en determinada medida, por las condiciones».

³⁸⁸ D. L. M., p. 120 (151). «Ahora bien, ¿de dónde iban a proceder todas estas diferencias “decisivas”, si no es de esa única instancia cuya esencia consiste precisamente en ser decisivo, de lo espiritual en el hombre?».

³⁸⁹ D. L. M., p. 110 (139). «El espíritu no está totalmente condicionado por lo corporal; lo que se manifiesta en él no es una condicionalidad absoluta, sino un margen de libertad: su relativa independencia o, en expresión de Nicolai Hartmann, la “autonomía a pesar de la dependencia”».

La confusión, según señala Viktor E. Frankl, procede de suplantar el término condición, por el de causa. Lo «psíquico-espiritual» no es un efecto de lo corporal, lo corporal no es la causa y lo psíquico-espiritual un efecto de esa causa. La influencia de lo corporal, la señala más bien como condición para, de modo que lo corporal es una condición física para la manifestación de lo psíquico-espiritual.

[...] Das Leibliche ist bloÙe Möglichkeit. Als solche ist es irgendwie offen nach etwas, das diese Möglichkeit verwirklichen könnte; denn an sich ist eine leibliche Möglichkeit nicht mehr und nicht weniger als die vom Biologischen her bereitgestellte Leerform – eine Leerform, die ihrer Erfüllung harrt. In diesem Sinne ist aber nicht nur das Somatische offen nach dem Psychischen, sondern auch dieses Seelische ist seinerseits offen nach dem Geistigen³⁹⁰.

Por eso, no es posible estudiar la libertad, que se da en la esfera de lo psíquico-espiritual, desde un plano físico o corporal. Frankl nos propone, para comprender lo espiritual en un enfermo, situarnos en el plano metaclínico³⁹¹.

Wir wissen nur eines: Seelisch-geistiges wird vom Leiblichen her beeinflußt – so oder so beeinflußt: günstig oder ungünstig. Unstatthaft ist es jedoch, diese These zu ergänzen durch die Schlußfolgerung: – folglich ist das Geistige bloÙe Wirkung, bloÙes Produkt, bloÙes Resultat, bloÙes Epiphänomen – oder wie die zitierten Autoren sagten: «hervorgebracht» – «nichts anderes als Funktion der Materie» oder dergleichen mehr. Das Leibliche ist *conditio*, aber nicht *causa* des Seelisch-geistigen. Die leibliche Erkrankung schränkt die Entfaltungsmöglichkeiten der geistigen Person ein, und die somatische Behandlung gibt sie ihr zurück, gibt ihr wieder Gelegenheit, sich zu entfalten: dies lehrt uns die Klinik – nicht weniger, aber auch nicht mehr. Was wir vom Klinischen her erklären können, das ist nur die Einengung der Möglichkeiten des Geistigen; aber die Wirklichkeit des Geistigen zu verstehen – das vermögen wir einzig und allein von einem Metaklinischen her³⁹².

³⁹⁰ D. L. M., p. 111 (140). «[...] lo corporal es mera posibilidad. Como tal, está abierto a algo que puede realizar esta posibilidad, ya que una posibilidad corporal no es sino un molde vacío dispuesto en el plano biológico, un molde que espera ser llenado de algo. En este sentido no sólo lo somático está abierto a lo psíquico, sino que también lo psíquico está abierto a lo espiritual».

³⁹¹ Frankl utiliza el término «metaclínico», para hacer referencia a un plano que es metafísico pero engloba al meramente clínico, es decir, cuando un médico estudia a un paciente puede hacerlo sólo desde la clínica (síntomas psico-biológicos) o teniendo en cuenta todas las dimensiones de la persona (superando lo estrictamente clínico). Se podría igualar, por tanto, «plano metaclínico» con «tener en cuenta la ontología dimensional».

³⁹² D. L. M., p. 106 (135). «Nosotros sólo sabemos una cosa: lo corporal influye en lo psíquico-espiritual, de un modo o de otro, favorable o desfavorablemente. No es lógico completar esta tesis con

El primer error de los reduccionismos consistiría en intentar encontrar la libertad en un plano (o dimensión) inadecuado, donde no es posible hallarlo. El segundo error, en concluir que si no lo encuentra en ese plano, es que no existe. Salvados estos errores, es lógico pensar que si la libertad no se encuentra, esencialmente, en la esfera de lo psicofísico (ni en lo biológico, ni en lo psicológico), por exclusión, sólo puede pertenecer ontológicamente la esfera de lo espiritual.

–Wir wissen also nicht, woher das Geistige, der personale Geist, zum organismischen Leiblich-seelischen hinzukommt; aber eines ist gewiß: aus den Chromosomen geht er keinesfalls hervor. Dies ergibt sich nämlich per exclusionem; denn die geistige Person, so sahen wir, ist wesentlich ein Individuum und Insummabile, sie ist wesentlich unteilbar und unverschmelzbar und kann als solche niemals aus Teilbarem und Verschmelzbarem hervorgehen³⁹³.

De modo que cada vez que encontramos manifestaciones de libertad, en personas que debieran estar absolutamente condicionadas según la biología, la psicología y/o la sociología, podemos decir que se trata de manifestaciones de una capacidad de trascender la dependencia de lo condicionable, la facultad de lo espiritual.

Gerade der Hirnpatholog und der Erbpsychiater sind Kenner jener Einschränkungen, welche die geistige Freiheit durch eine psychophysische Krankheit erfährt; aber gerade diese beiden Kenner psychophysischer Bedingtheiten werden zugleich immer auch Zeugen: Zeugen der geistigen Freiheit – Zeugen jenes freien Spielraums, der sie «per exclusionem» auf eine Mächtigkeit *gegenüber* den psychophysischen Bedingtheiten, auf die geistige Freiheit schießen läßt³⁹⁴.

la conclusión: luego lo espiritual es un mero efecto, mero producto, mero resultado, mero epifenómeno; o como decían los autores citados: “generado”, “nada más que como función de la materia”, o fórmulas similares. Lo corporal es una condición, mas no la causa de lo psíquico-espiritual. La enfermedad corporal limita las posibilidades de desarrollo de la persona espiritual, y el tratamiento somático se las devuelve, le brinda de nuevo ocasión de desarrollarlas; pero la realidad de lo espiritual sólo podemos comprenderla desde el plano metaclínico».

³⁹³ D. L. M., p. 118 (149). «No sabemos, pues, de dónde viene lo espiritual, el espíritu personal, a la realidad corpóreo-anímica orgánica; pero una cosa es cierta: el espíritu no procede de los cromosomas. Esto se comprueba por exclusión, ya que la persona, como hemos visto, es esencialmente un individuo y un insumable, es esencialmente indivisible e infusible y nunca puede derivar, como tal de lo divisible y lo fusible».

³⁹⁴ D. L. M., p. 111 (139-140). «Precisamente el patólogo del cerebro y el psiquiatra genético conocen por experiencia esas limitaciones que sufre la libertad espiritual por una enfermedad psicofísica; pero justamente esos dos expertos en condicionalidades psicofísicas son testigos de la libertad espiritual, testigos de ese libre campo de acción que les hace concluir “por exclusión” la existencia de una capa-

Con esto, no creemos que quiera decir que el único aspecto de libertad que existe sea el espiritual, sino que este es el que nunca se pierde, aunque en las otras dimensiones el hombre esté totalmente condicionado. Considera que si bien la libertad puede depender, en parte, de lo psicofísico (la ya mencionada libertad de maniobra), y perderse parte de ella por condicionantes psicofísicos (por ejemplo enfermedades), se manifieste o no, subyace en la persona la libertad espiritual.

[...] Das Geistige ist bereits ex definitione eben nur das Freie im Menschen. «Person» nennen wir von vorherein überhaupt nur das, was sich –zu welchem Sachverhalt auch immer– frei verhalten kann³⁹⁵.

Y como conclusión de lo anterior, Frankl establece una definición de persona basada en su libertad, llamando persona a lo que puede comportarse siempre libremente (se entiende con esto que siempre le queda un resto de libertad, aunque no niega que el hombre pueda llegar a estar condicionado en alto grado).

Was wir jedoch betonen, das ist die Tatsache, daß der Mensch als geistiges Wesen sich der Welt – der Umwelt wie Innenwelt – nicht nur gegenübergestellt findet, sondern ihr gegenüber auch Stellung nimmt, daß er sich zur Welt immer irgendwie «einstellen», irgendwie «verhalten» kann, und daß dieses Sichverhalten eben ein freies ist. Sowohl zur natürlichen und sozialen Umwelt, zum äußeren Milieu, als auch zur vitalen psychophysischen Innenwelt, zum inneren Milieu, nimmt der Mensch in jedem Augenblick seines Daseins Stellung³⁹⁶.

De modo que Viktor Frankl entiende al hombre como un ser que continuamente decide.

cidad frente a las condiciones psicofísicas, la existencia de la libertad espiritual».

³⁹⁵ D. L. M., p. 143 (180). «[...] Lo espiritual es ya por definición lo libre en el ser humano. Llamamos “persona” a aquello que puede comportarse libremente, en cualquier estado de cosas».

³⁹⁶ D. L. M., p. 141 (178). «Lo que subrayamos es el hecho de que el hombre como ser espiritual no sólo se contrapone al mundo —tanto el exterior como el interior—, sino que toma postura frente a él, adopta un “comportamiento”, y este comportarse es libre. El hombre toma postura en cada instante de su existencia tanto ante el entorno natural y social, el medio ambiente externo, como ante el mundo interno psicofísico, el medio ambiente interno».

6.1.3 La voluntad libre

¿Existe la «voluntad libre»? En el caso de negar la dimensión espiritual, nos veríamos obligados a negar la posibilidad de libertad. Una consecuencia directa sería que el hombre resultaría un ser totalmente determinado, en este caso no se podría hablar de «voluntad libre». Uno de los defensores de esta postura, es decir, de la negación de la voluntad libre, es A. W. Kneucker. Frankl aprovecha la obra de este autor titulada *Richtlinien einer Philosophie der Medizin*³⁹⁷, para hacer notar las consecuencias prácticas de tales principios.

Wie es aussieht, wenn sich der Determinismus gar mit einem Materialismus verbündet und dann daran heranwagt, über den Menschen, dessen Geistig— und Freisein Aussagen zu machen, zeigt sich an folgenden Stellen der «Richtlinien einer Philosophie der Medizin» von A. W. KNEUCKER (Wien, 1949): «Wenn man bedenkt, wie sehr zum Beispiel die Geschlechtsdrüsen den Willen des Menschen beherrschen,... so ist es doch klar, daß von einer Willensfreiheit nicht gesprochen werden kann. Einen Hinweis für die Richtigkeit dieser Ansicht liefert die Kastration; die ihrer Keimdrüsen beraubten Individuen werden, zumindest was ihre geschlechtlichen Emotionen betrifft, willensfrei» (S.31). «Vom ärztlichen Standpunkt kann es keine Willensfreiheit geben, da kein Individuum Sich dem Einfluß der Hormone entziehen kann» (S.32). So kommt es denn, daß der Autor auch von einem «Diktat der Keimdrüsen» spricht (S.89). Solcher Fatalismus bewegt ihn schließlich dazu, zu erklären: «Das bekannte Schlagwort: Deine Hormone — Dein Schicksal, ist zweifellos vollkommen berechtigt» (S.32). Daß dieser Fatalismus am wahren Wesen von so etwas wie Ethos glattwegs vorbeisieht, wird uns nicht weiter wunder nehmen: «Wessen Drüsen aktiver sind, dessen moralische Ansichten sind gewöhnlich passiver» (S.84). In Wirklichkeit fängt eine «moralische Ansicht» oder besser gesagt Absicht dort überhaupt erst an, wo ein Mensch der «Aktivität» seiner «Drüsen» seine eigene, das ist die Aktivität seines Geistes entgegensetzt, das heißt auf ein psychophysisches Faktum (das niemals bereits ein Fatum darstellt) als geistige Person reagiert³⁹⁸.

³⁹⁷ Podría traducirse como: Directrices de una filosofía de la medicina.

³⁹⁸ D. L. M., p. 140 (176). «Cuando el determinismo se acompaña del materialismo y osa pronunciarse sobre el hombre, sobre su espiritualidad y libertad, el resultado es el que se puede constatar en los siguientes pasajes de la obra *Richtlinien einer Philosophie der Medizin* de A. W. Kneucker (Viena 1949): “si se piensa en la enorme influencia que ejercen las hormonas sexuales sobre la voluntad del hombre [...] resulta claro que no se puede hablar de una voluntad libre. Una prueba de esto es la castración: los individuos privados de sus glándulas sexuales carecen de libertad, al menos en las emociones sexuales” (p. 31). “Desde el punto de vista médico no puede haber una voluntad libre, ya que ningún individuo puede escapar a la influencia de las hormonas” (p. 32). Por eso el autor llega a hablar de un “dictado de las glándulas endocrinas” (p. 89). Este fatalismo, en fin, le hace declarar: “El conocido dicho [tus hormonas son tu destino] está perfectamente justificado” (p. 32). No es de extrañar que este fatalismo pase por alto la verdadera esencia de la moralidad: “Cuanto más activas son las glándulas internas, más pasivas suelen ser las convicciones morales” (p. 84). En realidad, la “convic-

La réplica a Kneucker, desde el pensamiento de Frankl, podría realizarse con los argumentos presentados en el apartado anterior. Los factores psicofísicos, no son suficientes, para explicar las diferencias entre personas, con las mismas condiciones psicofísicas. Una vez llegados a la conclusión, de que el hombre, en esencia, no puede considerarse un ser absolutamente determinado por lo psicofísico, estamos en condiciones de abordar el análisis de la voluntad libre.

[...]soseinsmäßig, im Wesen, quoad essentiam, bestimmt ist, soll sich bei Besprechung des Problems der Willensfreiheit zeigen³⁹⁹.

El primer argumento, que utiliza para defender la voluntad libre, es el de la conciencia natural (el percibir en nosotros el hecho originario de nuestra libertad). La psicología, como ciencia, sólo puede observar, analizar, lo biológico, o lo material, o lo comportamental. No puede hablarnos de los motivos profundos, de cómo se realizan las elecciones⁴⁰⁰, sino del resultado de ellas, por tanto sólo se puede deducir algo de forma indirecta.

Aber auch der Gegenstand, dem er sich wissenschaftlich nähert: auch der Mensch ist mehr, als die Naturwissenschaft an ihm zu sehen vermag. Die Naturwissenschaft sieht nur den psychophysischen Organismus, aber nicht die geistige Person. Daher vermag sie auch nicht jener geistigen Autonomie des Menschen ansichtig zu werden, die ihm trotz psychophysischer Dependenz eignet. Von der «Autonomie trotz Dependenz» (N. HARTMANN) sieht die Naturwissenschaft, auch die naturwissenschaftliche Psychologie, nur das Moment der Dependenz. Sie sieht nur die Notwendigkeiten⁴⁰¹.

ción moral” o, más exactamente, la intención moral comienza cuando un ser humano opone a la “actividad” de sus “glándulas” la suya propia, la actividad de su espíritu, es decir, cuando reacciona como persona a un hecho psicofísico (que nunca constituye una fatalidad)». (nota a pie de página nº51 en el original y nº52 en la versión traducida).

³⁹⁹ D. L. M., p. 139 (175). «[...] en el análisis de la voluntad libre debe mostrarse que el hombre, en el modo de ser, en la esencia, tampoco está determinado por el elemento psicofísico».

⁴⁰⁰ Como mucho, se pueden establecer hipótesis de trabajo, sobre, por ejemplo, los condicionamientos, pero no es posible ver directamente un condicionamiento o una decisión libre, sólo constatar las consecuencias de ellos.

⁴⁰¹ D. L. M., p. 140 (177). «También el objeto que estudia el científico, también el hombre es más de lo que la ciencia natural puede ver en él. La ciencia natural sólo ve el organismo psicofísico, no la persona espiritual. Por eso, tampoco puede ver esa autonomía espiritual del hombre, que corresponde a éste a pesar de la dependencia psicofísica. De la «autonomía a pesar de la dependencia» (N. Hartmann) sólo ve la ciencia natural, incluso la psicología como ciencia natural, el momento de la depen-

La fisiología, es aún más limitada que la psicología, sólo puede observar y verificar procesos fisiológicos y decir que ocurren en tal momento o en otro. En este sentido, es en el que Frankl entiende que el científico como tal, solo puede ser determinista. Efectivamente, el científico que trabaja en un campo se rige según leyes (deterministas) y ha de estudiar la realidad «como si» fuese determinada. Desde este tipo de ciencias las elecciones son vistas como respuestas a necesidades, pero las necesidades y la libertad están en diferentes planos.

Evidentemente, defender la existencia de la voluntad libre, no conlleva la negación de las necesidades en el ser humano. Simplemente, el ser humano, a diferencia de otros seres, puede trascender las necesidades.

Der Mensch ist wesentlich ein Wesen, das die Notwendigkeiten transzendiert; selten «übersteigt etwas die Möglichkeiten» eines Menschen– aber immer übersteigt der Mensch die Notwendigkeiten. Er «ist» zwar nur in Bezug auf die Notwendigkeiten, aber in einem freien Bezug auf sie⁴⁰².

Precisamente, tener necesidades es lo que nos permite reconocer la libertad de nuestros actos, pues elegimos frente a nuestras necesidades.

Das Reich der Notwendigkeit wird vom Reich der Freiheit sogar vorausgesetzt.
*Libertas supponit necessitatem*⁴⁰³.

Pero como vimos anteriormente, no es posible abordar el problema de la voluntad libre, desde el mismo plano en el que se da la «necesidad», el plano psicofísico. Viktor Frankl hablará entonces del ámbito de la metapsicofísica, como ámbito que supere la psicofísica.

dencia. Sólo ve la necesidad, la no libertad».

⁴⁰² D. L. M., p. 140 (177). «El hombre es esencialmente un ser que trasciende las necesidades; rara vez algo “trasciende las posibilidades de un ser humano”; pero el hombre rebasa siempre las necesidades. El hombre está siempre referido a las necesidades, pero en una referencia libre».

⁴⁰³ D. L. M., p. 141 (177). «El reino de la necesidad es un presupuesto para el reino de la libertad. *Libertas supponit necessitatem*».

Unser Selbstverständnis sagt uns: wir sind frei. Dieses Selbstverständnis, die Selbstverständlichkeit dieses Urtatbestandes unserer Freiheit, kann jedoch sehr wohl abgeblendet werden. Abblenden muß beispielsweise die Psychologie: die Psychologie, zumindest in ihrer naturwissenschaftlichen Ausprägung, kennt keine Freiheit, darf sie nicht kennen– ebensowenig wie etwa die Physiologie so etwas wie Willensfreiheit anerkennen dürfte oder auch nur sehen könnte. Die Psychophysiologie hört diesseits der Freiheit des Willens auf – genau so, wie die Theologie jenseits der Willensfreiheit anfängt, dort nämlich, wo der menschlichen Freiheit eine göttliche Vorsehung übergeordnet ist. Das Urphänomen des freien Willens gehört also durchaus in das Gebiet einer Metapsychophysik. Der Naturwissenschaftler kann als solcher immer nur Determinist sein⁴⁰⁴.

En definitiva, sólo es posible reconocer la existencia de la «voluntad libre», si se estudia desde el ámbito adecuado. Este ámbito, la dimensión espiritual, es a su vez en el que pueden darse «el mundo objetivo del sentido y los valores». Al negar la voluntad libre también se negaría la posibilidad de autodeterminación, y como dice Viktor E. Frankl, negar la existencia del mundo objetivo del sentido, los valores, el logos y el ethos.

Bei Besprechung des Problems der Willensfreiheit wird sich erweisen, daß der Mensch nicht vom Psychophysicum her zu bestimmtem Sosein bestimmt ist, sondern sich selbst zu bestimmen vermag. Solcher Selbstbestimmung schwebt jedoch allemal die objektive Welt des Sinnes und der Werte, des Logos und des Ethos vor⁴⁰⁵.

Por eso concluimos, al igual que en el apartado anterior, con la necesidad, planteada por Frankl, de reconocer y aceptar una dimensión espiritual para explicar la libertad. Sólo es posible comprender, en toda su realidad, la voluntad libre, si se reconoce lo espiritual en el hombre.

⁴⁰⁴ D. L. M., p. 140 (176). «La conciencia natural nos dice que somos libres. Pero esta conciencia natural, la evidencia de este hecho originario de nuestra libertad, puede oscurecerse. La oscurece, por ejemplo, la psicología: ésta, al menos en su versión científica, no conoce la libertad ni le está permitido conocerla, como tampoco la fisiología puede conocerla. La psicofisiología acaba más acá de la libertad, exactamente como la teología comienza más allá de esa libertad, allí donde la libertad humana se ve sometida a una providencia divina. El fenómeno originario de la voluntad libre pertenece, pues, al ámbito de la metapsicofísica. El científico como tal sólo puede ser determinista».

⁴⁰⁵ D. L. M., p. 139 (175). «En el análisis del problema de la voluntad libre veremos que el ser humano no está determinado por el elemento psicofísico en su modo de ser, sino que él mismo es capaz de determinarse. Pero esa autodeterminación supone la existencia del mundo objetivo del sentido y de los valores, del logos y del ethos».

6.1.4 Personalidad, carácter y libertad.

Este apartado podría considerarse como complementario del «1.2.4 Libertad y tipología». El motivo es que ambos tocan aspectos relacionados con el estudio de la personalidad, pero lo hacen tratando diferentes cuestiones. Si en el primero se centró en la conveniencia y los peligros del estudio de la tipología (o los temperamentos), en el que veremos aquí tratará sobre el carácter y la libertad, enfrentándose principalmente a la concepción genetista que considera que nuestra personalidad está determinada por nuestros genes.

Antes de pasar a hablar de personalidad, carácter y libertad en Frankl, sería conveniente hacer algunas aclaraciones, con respecto a las acepciones de personalidad y carácter. En la actualidad, es comúnmente aceptado, dentro de la psicología, considerar el carácter como uno de los componentes (junto al temperamento) de la personalidad. De este modo, temperamento se refiere, habitualmente, a lo heredado, y carácter a lo que mediante el aprendizaje se va adquiriendo, moldeando, etc. En la obra de Frankl, el término carácter, debido a la época en que fue escrita y a la influencia de su entorno, de habla germánica, recibe otra significación: «En psicología, sobre todo en el área de [habla] germana, [es] el conjunto de las propiedades que constituyen la peculiaridad individual de una persona; [...]»⁴⁰⁶. De modo que cuando Frankl hable de carácter, hablará indistintamente de cualidades heredadas y adquiridas, es decir, considerará al carácter como sinónimo de lo que comúnmente denominamos personalidad.

Frente a la concepción de la personalidad, en su sentido más extendido «conjunto de rasgos heredados y adquiridos característicos y propios de un individuo», nos encontramos con el determinismo genético. Este simplemente identifica temperamento con personalidad, es decir, considera que la personalidad está totalmente determinada por los genes. De este modo niega la existencia de la parte libre, la que puede adquirir nuevas cualidades y corregir o desarrollar las tendencias innatas. De

⁴⁰⁶ DORSCH, F.: Carácter. En: Friedrich Dorsch *Diccionario de psicología*, Herder, Barcelona, 1994.

ser cierto el «genetismo», dos gemelos univitelinos tendrían que tener las mismas características y comportamientos. En línea con este argumento, Frankl rebate el genetismo con varios casos clínicos que contradicen esta teoría.

JOHANNES LANGE hat einmal den Fall (eineiiger) Zwillingschwwestern publiziert, die –beide– zwangsneurotische Charakterzüge trugen. Die eine von ihnen war jedoch in sich gekehrt, weltabgewandt, lebensunlustig und lebensuntüchtig, während die andere aufgeschlossen, weltoffen, lebensfreudig und lebensstüchtig war; [...] ⁴⁰⁷.

Podemos llegar a la conclusión, de que aunque existe una parte idéntica, material genético, que puede provocar conductas similares o incluso iguales, (habilidad en el ámbito criminal, modo de echar las cartas), debe existir otra dimensión (u otros factores independientes de lo genético) que permita surgir diferencias tales, que con la misma predisposición psicofísica, se pueda ser criminal o agente de la ley ⁴⁰⁸.

Ganz genau so wie ein Baumeister zwar abhängig ist vom Baumaterial, aber trotz alledem frei im Gebrauch dieses Materials, so verhält es sich auch mit der geistigen Person bzw. mit deren (freiem) Verhalten «zu» den vererbten psychophysischen Anlagen ⁴⁰⁹.

Por eso, hará hincapié en que la clave no está en qué condicionamientos se tienen (aunque tenga su importancia), sino en qué puede hacer la persona con esos condicionamientos.

[...] Was fängt die geistige Person mit der jeweiligen Erbanlage, mit der psychophysischen Erbmasse an? Was fängt sie mit den Bedingungen an, unter die sie – die jeweils sich selbst bestimmende – gestellt ist? ⁴¹⁰

⁴⁰⁷ D. L. M., pp. 119-120 (151). «Johannes Lange publicó el caso de unas hermanas gemelas (univitelinas), ambas portadoras de rasgos caracterológicos neurótico-obsesivos. Una de ellas era retraída, huía del mundo y no le gustaba la vida, mientras que la otra era abierta y amante de la vida; [...]». Ver cita completa en *Anexo 2*: 2.11.

⁴⁰⁸ Y podríamos deducir que, incluso (y lo que es más importante), con los mismos genes se puede ser feliz o desgraciado.

⁴⁰⁹ D. L. M., p. 119 (150-151). «Como el constructor depende del material, pero usa libremente de él, algo análogo puede decirse de la persona y de su comportamiento (libre) “con” la predisposición psicofísica heredada».

⁴¹⁰ D. L. M., p. 121 (152). «[...] la verdadera cuestión es saber qué puede hacer la persona con el factor hereditario, con la masa genética psicofísica. ¿Qué puede hacer con las condiciones a las que está

Unas páginas más adelante nos habla de la libertad y la personalidad, aplicando sus conceptos de «libertad de» y «libertad para»:

Die Freiheit der Person ist nun nicht nur eine Freiheit vom Charakter, sondern auch eine Freiheit zur Persönlichkeit. Sie ist Freiheit von der eigenen Faktizität und Freiheit zur eigenen Existentialität. Sie ist Freiheit vom Sosein und Freiheit zum Anderswerden⁴¹¹.

De modo que la «libertad de»: carácter, facticidad y del modo de ser; la complementa con la «libertad para»: la personalidad, para la existencialidad y para ser de otro modo.

En definitiva, el hombre puede decidir ante los condicionamientos temperamentales. Consideramos que Frankl para defender esta postura presenta dos argumentos: en primer lugar utiliza la reducción al absurdo de la tesis que defendiese que tanto el carácter de una persona como las decisiones que esta tomase sobre su carácter fuesen congénitas:

«In letzter Instanz» entscheidet somit die (geistige) Person über den (seelischen) Charakter, und in diesem Sinne läßt sich sagen: zuletzt entscheidet der Mensch über sich selbst. (Daß er dies nicht immer faktisch tut, wohl aber fakultativ, ändert nichts an der prinzipiellen Gültigkeit dieser Aussage.) Der Mensch hat also nicht nur Freiheit gegenüber Einflüssen je seiner Umwelt, sondern auch gegenüber seinem eigenen Charakter. Ja, in gewissem Sinne ist es sogar so, daß die Freiheit gegenüber der Umwelt in der Freiheit gegenüber dem Charakter fundiert ist, nämlich insofern, als die mehr minder ausgeprägte Beeinflußbarkeit seitens der Umwelt eine Charaktereigenschaft darstellt und die Frage, ob der Mensch den Umwelteinflüssen unterliegt, letzten Endes darauf hinausläuft, wie er sich zur Eigenschaft der Beeinflußbarkeit einstellt. (Auch dann, wenn das Temperament angeboren ist, gilt nur, daß der Betreffende es schwer hat, aber nicht, daß er es sich darum auch schon leicht machen dürfte: er kann sich ja auch gegen sein Temperament entscheiden. Sollte diese Entscheidung selber und ihrerseits etwas Angeborenes sein? Das wäre ein *Progressus in infinitum*)⁴¹².

sometida, siendo capaz de determinarse a sí misma?».

⁴¹¹ D. L. M., p. 145 (182). «La libertad de la persona no es sólo una libertad del carácter, sino también una libertad para la personalidad. Es libertad de la facticidad y libertad para la propia existencialidad. Es libertad del modo de ser y libertad para ser de otro modo».

⁴¹² D. L. M., p. 145 (182). «La persona (espiritual) decide “en última instancia” sobre el carácter (psíquico), y en este sentido cabe afirmar que el hombre decide en definitiva sobre sí mismo (el hecho

El segundo argumento se basa en que podemos constatar que las inclinaciones caracterológicas pueden irse modificando como consecuencia de las elecciones libres. Es decir, con cada elección libre repetida facilitamos la aparición de una nueva tendencia, por la repetición de las elecciones se generan las inclinaciones nuevas en la personalidad, pudiendo aparecer nuevos rasgos u orientar los ya existentes a voluntad, de modo que con el tiempo la personalidad termine diferenciada de lo que inicialmente era debido a influencias genéticas.

Tatsächlich mag es sich auch wirklich so verhalten, daß die ichhaften Entscheidungen im Laufe der Entwicklung des Ich zu eshaften Dauerhaltungen werden, sich also gleichsam sedimentieren, Es ließe sich dann sagen: *Die Entscheidung von heute ist der Trieb von morgen*. Das Es wäre dann das jeweils schon entwirklichte Ich – eine These, die dann zu einer zweiten verführen könnte, nämlich zur Behauptung: Das Überich ist das noch nicht verwirklichte, das erst zu verwirklichende Ich. Kürzer gesagt: das Es ist das Nicht-mehr-ich – das Überich das Noch-nicht-ich⁴¹³.

En este punto, Frankl juega con la terminología psicoanalítica y a la nueva forma de adquirir inclinaciones que no es innata, la denomina «instinto del mañana», queriendo significar que al igual que los instintos, llegará un momento en que las nuevas conductas se conviertan en inclinaciones a responder de una forma automática. A esta remodelación, de lo que forma parte de las inclinaciones propias de una persona a comportarse de un modo y no de otro, es a lo que podríamos llamar la formación de la personalidad o el desarrollo del carácter.

de que no siempre lleve a efecto esta capacidad no altera la validez fundamental de la afirmación). El hombre, pues, no sólo posee libertad frente a las influencias de su medio ambiente, sino también frente a su propio carácter. En cierto sentido, la libertad frente al medio ambiente se basa en la libertad frente al carácter, ya que la mayor o menor influenciabilidad por el medio ambiente constituye una cualidad caracterológica, y la cuestión de si el hombre está sometido a las influencias ambientales deriva en último extremo en la pregunta de cómo se comporta frente a esa cualidad de la influenciabilidad. (Aunque el temperamento sea algo congénito, sólo vale decir que a lo mejor uno lo tendrá difícil, pero no que le esté permitido tomarse la dificultad a la ligera, pues también está en su mano decidir en contra de su temperamento. ¿Esa misma decisión sería algo congénito? Tal suposición implicaría un *progressus in infinitum*)».

⁴¹³ D. L. M., p. 143 (180-181). «Puede ocurrir que las decisiones del yo se conviertan en el curso del desarrollo del yo en posturas reedificadas, sedimentándose en cierto modo. Cabe decir entonces que *la opción de hoy es el instinto de mañana*. El ello sería entonces el yo desrealizado, una tesis que llevaría a esta otra: el súper yo es el yo aún no realizado, el yo por realizar. Más brevemente, el *ello* es el “ya no yo”; el súper yo, el “aún no yo”».

En realidad, hablar de posturas reedificadas que se sedimentan y que el super-yo es el yo aún por realizar, es como decir que es posible adquirir buenos hábitos y virtudes. Si bien no es algo nuevo en la psicología, sí podríamos hablar de una actualización de estos términos al lenguaje psicológico del siglo XX. Frankl tiene la habilidad de entrar en diálogo con Freud (al utilizar su terminología), con la caracterología y (aunque no de un modo explícito) con la formación de la persona a través de la adquisición de hábitos y virtudes.

Die Person ist frei; der Charakter jedoch ist an sich nicht frei, vielmehr gerade dasjenige, dem gegenüber die Person frei ist. Dies ergibt sich ja bereits aus dem Umstand, daß die Person eine geistige ist, während der Charakter eben etwas Seelisches darstellt und, wie wir wissen, den Erbanlagen entspricht und entspringt. Sofern das, was ein Mensch an seelischen Erbanlagen auf seinen Lebensweg mit-bekommen hat, seinen Charakter ausmacht, stellt der Charakter sozusagen den psychischen Genotypus dar, was der Mensch jedoch aus seinen Anlagen macht, was er aus ihnen heraus gestaltet, entspräche sodann dem Phänotypus. Jene Instanz aber, welche diese Gestaltung vornimmt, ist die geistige Person. So daß sich sagen läßt: Der Charakter ist etwas Geschaffenes, während die Person schöpferisch ist⁴¹⁴.

Nos encontramos, en esta argumentación, una postura de completa actualidad, que corresponde a la acepción de personalidad, carácter y temperamento que referimos inicialmente y que es la que está más extendida en el siglo XXI. La personalidad tiene una parte condicionada y otra que depende de nuestra libertad, de cada una de las decisiones, hábitos y costumbres que adquiramos progresivamente, conformando día a día nuestro propio modo de ser. A modo de resumen, podríamos citar a Frankl que hace a su vez una cita de Allers:

⁴¹⁴ D. L. M., p. 144 (181). «La persona es libre; pero el carácter no lo es; más bien, la persona es libre frente a su carácter. Esto se desprende ya del hecho de que la persona sea espiritual, mientras que el carácter constituye algo psíquico y corresponde a la predisposición genética y brota de ella. El factor genético que el hombre ha recibido en dote constituye su carácter; pero éste representa, por decirlo así, el genotipo psíquico; lo que el hombre hace con su caudal hereditario, lo que configura con él, correspondería al fenotipo. Pero la instancia que efectúa esa configuración es la persona. Por eso cabe decir que el carácter es algo creado, en tanto que la persona es creadora». Recordamos que Frankl al referirse a carácter lo hace en el sentido genérico de características propias de la personalidad.

Am klarsten wird der in Frage stehende Sachverhalt sichtbar, wenn wir uns an die schlichte und doch so treffende Formel halten, die ALLERS einmal geprägt hat: der Mensch «hat» einen Charakter – aber er «ist» eine Person. Wir können noch hinzusetzen: Als Person, die er ist, hat der Mensch Charakter – und diesem Charakter gegenüber Freiheit⁴¹⁵.

Finalmente, podríamos añadir que Frankl subraya dos importantes palabras: autorreflexión y autodeterminación. Con la primera quiere indicar que es posible conocer que somos libres, con la segunda que podemos modificar nuestro modo de ser libremente.

Meine Freiheit vom Sosein erfasse ich in der Selbstbesinnung: meine Freiheit zum Anderswerden ergreife ich in der Selbstbestimmung. Die Selbstbestimmung erfolgt nach dem delphischen Imperativ «Erkenne dich selbst»; die Selbstbestimmung geschieht nach dem Wort von Pindar: «Werde, der du bist!»⁴¹⁶

Con estas dos expresiones, autorreflexión y autodeterminación, también podría resumirse la actitud del hombre libre según Frankl, el hombre libre (con respecto a su carácter) es aquel que es consciente de su modo de ser y de su capacidad para modificarlo a lo largo de su vida, desarrollando la personalidad propia.

6.1.5 Pandeterminismo

Hasta ahora, Viktor E. Frankl, siempre se ha referido a la postura que niega la posibilidad de libertad como determinismo, incluso ha negado la conciliación entre determinismo e indeterminismo.

⁴¹⁵ D. L. M., p. 145 (182). «La cuestión alcanza su plena evidencia en la simple, pero certera fórmula que acuñó Allers: el hombre “tiene” un carácter, pero “es” una persona. Podemos añadir aún: como persona que es, el hombre tiene carácter, y frente a este carácter, tiene libertad».

⁴¹⁶ D. L. M., p. 145 (183). «Mi libertad del modo de ser la conozco en la autorreflexión; mi libertad para la modificación la conozco en la autodeterminación. La autodeterminación se produce con arreglo al imperativo delfico “conócete a ti mismo”; la autodeterminación acontece a tenor del dicho de Píndaro: “Llega a ser el que eres”».

So ist denn auch kein Kompromiß denkbar zwischen Determinismus und Indeterminismus. Man kann nicht ein bißchen Determinist sein und gleichzeitig ein bißchen Indeterminist. Das wäre so, als ob jemand ein wenig Theist sein wollte, zugleich aber auch ein wenig Atheist⁴¹⁷.

Pero ahora, sólo unas páginas después y en la misma conferencia/ libro, nos encontramos con una sorprendente afirmación: «Eigentlich ist es aber nicht der Determinismus, der solche Freiheit verleugnet»⁴¹⁸. Incluso la lectura de la frase en su contexto puede seguir produciéndonos alguna confusión. Las frases que completan el párrafo dicen:

Vielmehr ist es erst der «Pan-Determinismus», der sich die Verleugnung der menschlichen Freiheit zuschulden kommen läßt. In Wirklichkeit lautet die Alternative also nicht «Indeterminismus oder Determinismus», sondern «Determinismus oder Pan-Determinismus». Um aber wieder auf FREUD zu sprechen zu kommen, huldigte er dem Pan-Determinismus nur in der Theorie. In der Praxis war er nichts weniger als blind für die Freiheit des Menschen, sich zu wandeln. Definierte er doch das Ziel, das er der Psychoanalyse gesetzt hatte, indem er stipulierte, die Psychoanalyse wolle «dem Ich des Kranken die *Freiheit* schaffen, sich so oder anders zu entscheiden»⁴¹⁹.

La clave de su comprensión estará, por un lado, en saber con precisión que entiende por determinismo, indeterminismo y pan-determinismo. Y por otro lado, conocer lo que quería transmitirnos, anteriormente, al decir que el determinismo y el indeterminismo son irreconciliables. Para abordar las definiciones de estos términos, la solución creemos que estriba, en que utiliza dos acepciones distintas para «determinismo» e «indeterminismo» dependiendo del contexto. En el primer caso, cuando habla de la imposible reconciliación entre el determinismo y el indeterminismo, creemos que se refiere a que la persona no puede ser (de modo general o absoluto) deter-

⁴¹⁷ D. L. M., p. 141 (177). «No cabe un compromiso entre el determinismo y el indeterminismo. No se puede ser un poquito determinista y otro poquito indeterminista. Sería como ser un poco teísta y un poco ateo».

⁴¹⁸ D. L. M., p. 158 (199). «En realidad no es el determinismo el que niega esa libertad».

⁴¹⁹ D. L. M., pp. 158-159 (199). «Es el “pan-determinismo” el responsable de la negación de la libertad humana. La alternativa no es “indeterminismo o determinismo”, sino “determinismo o pan-determinismo”. Hay que decir a este propósito que Freud sólo profesó el pandeterminismo en teoría. En la práctica no ignoró la libertad del hombre para cambiar. Definió el objetivo del psicoanálisis diciendo que éste trata de “conferir al yo del paciente la libertad para decidir en uno u otro sentido”».

minada e indeterminada al mismo tiempo. Desde el punto de vista de su Ontología dimensional, estaría refiriéndose a que es posible estar determinado en un plano o dimensión y al mismo tiempo estar indeterminado en otro. Situar a los dos términos en el mismo plano sería imposible. Si, por ejemplo, hablamos del plano biológico, no podemos decir que estamos un poco determinados por los genes y otro poco indeterminados, biológicamente estamos determinados. Si en el plano espiritual no podemos decir que poseemos la libertad (indeterminados) y que no la poseemos (determinados). Pero entendemos que si considera posible que estemos determinados en un plano (biológico) e indeterminados en otro (espiritual). Si leemos el párrafo en el que hablaba de la imposibilidad de ser un poco determinista y un poco indeterminista completo podremos comprenderlo mejor:

Notwendigkeit und Freiheit stehen nun keineswegs auf einer Ebene. In jener Schicht, in der sich die Dependenz des Menschen findet, wird sich niemals seine Autonomie feststellen lassen. Sofern wir das Problem der Willensfreiheit angehen, dürfen wir es daher niemals auf eine Kontamination der Seins-schichten ankommen lassen. Wo es aber keine Kontamination der Seinsschichten gibt, dort gibt es auch keinen Kompromiß der Sichtweisen. So ist denn auch kein Kompromiß denkbar zwischen Determinismus und Indeterminismus. Man kann nicht ein bißchen Determinist sein und gleichzeitig ein bißchen Indeterminist. Das wäre so, als ob jemand ein wenig Theist sein wollte, zugleich aber auch ein wenig Atheist⁴²⁰.

Pero aún tenemos sin resolver la cuestión de por qué utilizar el término «pan-determinista». Parece querer hacer énfasis, con él, en un determinismo extendido a todos los planos, es decir, utiliza el término para expresar aquel modo de pensar que ve al conjunto de toda la realidad como algo determinado, sin posibilidad alguna de libertad. Precisamente, en este momento, usa el término determinismo en contraposición al pan-determinismo, refiriéndose a aquella postura que acepta ciertas determinaciones, pero aceptando la posibilidad de parcelas, aspectos o planos no determinados. De modo que niega los dos extremos, el pandeterminismo, que considera la im-

⁴²⁰ D. L. M., p. 141 (177). «La necesidad y la libertad no se encuentran en el mismo plano. En ese estrato donde se halla la dependencia de ser humano no puede constatarse nunca su autonomía. Por eso, al abordar el problema de la voluntad libre, debemos evitar la confusión de los diversos estratos entitativos. Cuando no hay confusión de los estratos entitativos, tampoco hay un compromiso de perspectivas. No cabe un compromiso entre el determinismo y el indeterminismo. No se puede ser un poquito determinista y otro poquito indeterminista. Sería como ser un poco teísta y un poco ateo».

posibilidad de libertad, y el indeterminismo, que defiende que no existe nada determinado. Esto explicaría que propusiese el término determinismo como aquél que se refiere a lo que está en parte determinado, pero no totalmente. Una vez realizado este intento de aclarar los términos pasemos a la crítica que realiza al pandeterminismo.

Nun, was ihm ursächlich zugrunde liegt, ist eine nicht genug exakte Unterscheidung, und zwar werden Ursachen mit Gründen verwechselt. Worin besteht nun der Unterschied zwischen Ursachen und Gründen? Wenn jemand Zwiebeln schneidet, dann weint er. Seine Tränen haben eine Ursache. Aber er hat keinen Grund zu weinen. Und einen Bergsteiger, der sich dem Gipfel eines Viertausenders nähert, mag Angst oder das Gefühl einer Beklemmung überkommen und beschleichen. Diese Gefühle haben entweder eine Ursache oder einen Grund. Die Ursache kann Sauerstoffmangel sein. Wenn der Bergsteiger aber weiß, daß er ungenügend ausgerüstet ist oder nicht genug trainiert hat, dann hat seine Angst nicht eine Ursache, sondern einen Grund.⁴²¹.

Viktor Frankl critica al pandeterminismo, por considerar que este pretende explicar todas las relaciones posibles entre acontecimientos, desde el punto de vista de la causa-efecto. Según él, lo que se escapa al pandeterminismo es que la persona puede actuar por causas, pero también, debido a que es un ser racional, puede actuar por razones y las razones no se deben a causas concretas, sino a pensamientos que pueden cambiar dependiendo de la actitud con la que una persona afronte las mismas circunstancias.

Para finalizar esta reflexión sobre el pan-determinismo en Frankl, haremos referencia a un experto en biología criminal, que será citado por Frankl, Friedrich Stumpf, como ejemplo de científico que pretendía estudiar al hombre desde el pandeterminismo y que renuncia a él al comprobar que los resultados desde el pandeterminismo son decepcionantes:

⁴²¹ D. L. M., p. 158 (200). «El origen del pan-determinismo está en una diferenciación insuficiente: la confusión de las causas con las razones. ¿En qué consiste la diferencia entre causas y razones? Troceando cebollas, se llora. Esas lágrimas tienen una causa. Pero ahí no hay razón alguna para llorar. Y un alpinista que se acerca a la cima de una montaña de cuatro mil metros de altitud puede sentir angustia o mareo. Estos sentimientos tienen una causa o una razón. La causa puede ser la carencia de oxígeno. Pero si el alpinista sabe que está mal equipado o no bien entrenado, entonces su angustia no tiene una causa, sino una razón».

Um jedoch auf das erbbiologische Problem zurückzukommen, möge hier ein Forscher zu Worte kommen, der wohl als einer der ersten kriminalbiologischen Experten anzusprechen ist: FRIEDRICH STUMPFL. Dieser Autor sagt: «Nach all dem naturwissenschaftlichen Aufwand von Tiefenpsychologie, Psychiatrie, Vererbungswissenschaft, Konstitutionsforschung und Milieuforschung ist das Ergebnis wahrhaft enttäuschend. Wir glaubten, durch unsere Forschung den Menschen in seiner Begrenzung, seiner Gebundenheit durch Triebe, Geisteszustand, Erbe, Körperbau und Milieu aufweisen zu können, gleichsam als ein Produkt aus Erbanlage und Umwelt, Charakter-Entelechie und Erziehung, Körperkonstitution und krankheit, und was uns nach all den jahrelangen Bemühungen aus Staub und Asche des zweiten Weltkrieges entgegentritt, ist das Bild seiner Freiheit». (Wien. Zeitschrift Prakt. Psych., I, 25, 1949)⁴²².

La pretensión determinista de «descubrir al hombre en su limitación, en su dependencia», según Friedrich Stumpfl es superada por la realidad, por unos hechos constatados en situaciones tan duras como las padecidas en la Segunda Guerra Mundial, en las que personas sometidas a las mismas situaciones extremas han dado respuestas tan diferentes.

6.1.6 Análisis existencial: autodeterminación

Ya hemos tratado el análisis existencial, en relación con la libertad, al considerar *Der unbewusste Gott*. En *Der unbedingte Mensch* (y en posteriores obras) volverá a referirse a él. Nos detendremos sólo en algunas citas que puedan aportar matices a lo anteriormente comentado.

En la primera cita destacada, Frankl hace hincapié en que siempre se es libre, e incluso si abdica de la libertad lo hace libremente.

⁴²² D. L. M., p. 120 (152). «Pero volviendo al problema biológico-genético, podemos dar la palabra a uno de los primeros expertos en biología criminal: Friedrich Stumpfl. Este autor dice: “Después de todos los esfuerzos científicos realizados por la psicología profunda, la psiquiatría, la ciencia genética, el estudio de la constitución y el estudio del medio ambiente, los resultados son verdaderamente decepcionantes. Creíamos poder descubrir al hombre en su limitación, en su dependencia de los instintos, del estado anímico, de la herencia, de la constitución y del medio ambiente, como un producto del factor genético y el entorno, del carácter y la educación, de la constitución y la enfermedad, y lo que emerge de los horrores de la segunda guerra mundial es la imagen de su libertad” («Wien. Zeitschrift Prakt. Psych.» I, 25, 1949)».

Die Freiheit hat der Mensch also auf jeden Fall: nur daß er sich ihrer nicht selten begibt – freiwillig begibt. Und daß sie ihm nicht immer bewußt ist; aber sie kann ihm dann bewußt werden – sie muß ihm dann eben bewußtgemacht werden. Dieses Ziel setzt sich die Existenzanalyse – als Analyse der Existenz auf Freiheit und Verantwortlichkeit hin; und an die dann bewußt gewordene Freiheit zu appellieren, ist die Aufgabe jener psychotherapeutischen Ausgestaltung der Existenzanalyse, welche die Logotherapie darstellt⁴²³.

La misión del análisis existencial, consistente en hacer al hombre consciente de su libertad y su responsabilidad, la expresa aquí hablando de «autodeterminación»:

[...]Was die Existenzanalyse letztlich will, ist solche Selbstbesinnung des Menschen auf seine Freiheit, und was die Logotherapie letztlich will, ist diese Selbstbestimmung des Menschen aufgrund seiner Verantwortlichkeit und vor dem Hintergrund der Sinn- und Wertewelt, eben des «Logos» und Ethos⁴²⁴.

Esta autodeterminación hace énfasis en la elección del hombre en base a su libertad y su responsabilidad.

Por último, ante una posible objeción que pretenda rechazar la libertad y la responsabilidad, en base a que hemos sido arrojados a la existencia, Frankl, argumenta que por el simple hecho de existir, se está ejerciendo la libertad. Porque se puede renunciar a la vida, el que no renuncia es que elige vivir. Y esta elección, conlleva una responsabilidad.

[...] aber jeder sagt es ständig, sagt es in jedem Augenblick seines Nun-einmal-Daseins. Immer sagt er Ja zum Leben, zu diesem seinem Leben in Unvollkommenheit, – immer sagt er «trotzdem» Ja zum Leben, trotz dessen Unvollkommenheit. «Trotzdem» sagt er Ja: trotzdem, daß er nicht gefragt worden und nichts gesagt hat, trotzdem, daß er das Leben nicht gewählt hat, sondern ins Dasein «geworfen» wurde, trotzdem, daß er mit dieser oder jener seiner Anlagen nicht einverstanden ist und auch niemals einverstanden gewesen wäre,

⁴²³ D. L. M., pp. 142-143 (179-180). «El hombre posee, pues, siempre la libertad; sólo que a veces abdica de ella: abdica libremente. No siempre es consciente de su propia libertad; pero la libertad puede y debe hacerse consciente. Es el objetivo que persigue el análisis existencial como análisis de la existencia en la dimensión de la libertad y la responsabilidad; y es misión de esa forma psicoterapéutica de análisis existencial que es la logoterapia el apelar a la libertad después de hacerla consciente».

⁴²⁴ D. L. M., p. 145 (183). «[...] lo que pretende en definitiva el análisis existencial es esa autodeterminación del hombre de cara a su libertad, y lo que pretende en definitiva la logoterapia es esta autodeterminación del hombre sobre la base de su responsabilidad y sobre el fondo del mundo del sentido y de los valores, del *logos* y del *ethos*».

wofern man ihn wirklich gefragt hätte: trotz alledem lebt er dennoch weiter. Irgendwie sagt er also *doch* Ja und so ist er denn irgendwie auch verantwortlich. Denn auch diese Verantwortlichkeit hat noch immer eine Freiheit hinter sich: die Freiheit zum Neinsagen – die Freiheit, Nein zu sagen zum konkreten Leben, zum Leben in dessen Faktizität und Heredität. Ich muß ja mein Leben nicht fortführen– ich kann es ja ebenso gut auch fortwerfen⁴²⁵.

Si unimos esta reflexión a la realizada en el estudio del carácter, podríamos concluir con la siguiente frase de Frankl: «So bin ich letztlich für alles und jedes verantwortlich: für mein Dasein im ganzen ebenso wie für mein Sosein im einzelnen»⁴²⁶. Es decir, dado que elijo vivir, soy responsable de mi existencia y dado que puedo elegir actitudes y comportamientos que conformen mi personalidad, soy responsable de mi modo de ser.

6.1.7 Invitación a una revisión de la espiritualidad y la libertad, desde la investigación clínica.

Para finalizar el análisis de la idea de libertad en el libro *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*, recogeremos una invitación de Viktor E. Frankl. Esta va dirigida a todos los científicos que tienen relación con el estudio del hombre y de la libertad en el hombre. Les encomienda a revisar antropologías que puedan ser reduccionistas por centrarse en los reflejos, los instintos, complejos y condicionamientos varios, olvidando lo espiritual del hombre y realizando una caricatura del mismo.

⁴²⁵ D. L. M., p. 155 (195). «Pero todos lo dicen en cada momento de su existencia. Siempre dicen sí a la vida, a esa vida suya imperfecta; siempre dicen sí, “a pesar de” no habérseles preguntado ni dicho nada, a pesar de no haber elegido ellos la vida, de haber sido “arrojados” a la existencia, a pesar de no estar conformes con esta o aquella predisposición y de no haber estado de acuerdo, si se los hubiese preguntado realmente; a pesar de todo ello, todos siguen viviendo. De algún modo, pues, dicen sí, y son también responsables de algún modo. Esta responsabilidad, en efecto, implica siempre una libertad: la libertad de decir no a la vida concreta, a la vida en su facticidad y herencia. Yo no me veo forzado a continuar la vida, y puedo recusarla».

⁴²⁶ D. L. M., p. 155 (195). “En definitiva, soy responsable de todo: de mi existencia en general y de mi modo de ser en particular».

Dieses Bild vom Menschen als einem freien weil geistigen ist von der klinischen Forschung her vielfach verzerrt und verzeichnet worden. Uns allen obliegt es, mitzuarbeiten an einer Revision, an einer Korrektur unseres Menschenbildes; sofern jedoch die klinische Forschung daran mitschuldig wurde, daß wir anstelle des wahren Bildes schließlich eine bloße Karikatur vom Menschen vor Augen hatten, ist es gerade dem klinischen Forscher aufgetragen, das Bild nun auch wieder richtigstellen zu helfen. Lange genug hat die Psychiatrie, die Psychotherapie den Menschen hingestellt als ein Reflexwesen oder ein Triebbündel, als bedingt, bewirkt und bestimmt bald vom Ödipus –und anderen Komplexen, bald vom Minderwertigkeits– und andern Gefühlen, hat sie ihn hingestellt als eine Marionette, die an äußerlich sichtbaren oder innen verlaufenden Drähten zappelt⁴²⁷.

Si las ciencias experimentales, en general, deben hacer una revisión de sus antropologías, es especialmente importante en la psiquiatría y la psicología, por la repercusión directa que tiene la visión antropológica del terapeuta en el trato de sus pacientes y en la posible recuperación de estos.

6.2 *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee* (1950)⁴²⁸

El segundo libro que forma parte de *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, fue publicado en 1950 con el título de *Homo Patiens*. También es fruto de una serie de conferencias impartidas, en la Universidad de Viena, como continuación de las impartidas durante el semestre de verano de 1949 y que se realizaron en los semestres de invierno de 1949-1950 y de verano de 1950. Las conferencias se titularon respectivamente: *Ontologie des leidenden Menschen*, y *Systeme und Probleme der Psychotherapie*.

⁴²⁷ D. L. M., p. 156 (196). «La investigación clínica ha deformado y desfigurado muchas veces esta imagen del hombre como ser libre en tanto que ser espiritual. Toca a cada uno de nosotros colaborar en una revisión, en una rectificación de nuestra imagen del ser humano: si la investigación clínica fue culpable de presentarnos una caricatura del hombre, es tarea del investigador clínico la restauración de esa imagen. La psiquiatría y la psicoterapia han presentado al hombre como un ser de reflejos o un haz de instintos, como condicionado, influido o determinado por el complejo de Edipo u otros, por sentimientos de inferioridad u otros; lo ha presentado como un títere movido desde fuera por hilos visibles o invisibles».

⁴²⁸ En español es la segunda parte de D. L. M. traducida al castellano por Diorki como: *Homo Patiens. Ensayo de una patodicea* (1950).

Al pertenecer a la misma serie de conferencias que el libro anterior⁴²⁹, es natural que continúe el desarrollo de algunas ideas comenzadas en él. Y tiene todo el sentido que finalmente hayan pasado a formar parte de un mismo libro. Dos de las ideas que nuevamente tratará son: la crítica de los «ismos» y la relación entre personalidad y libertad. Pero desarrollará también cuestiones como «el sufrimiento» que no había tratado en las anteriores conferencias.

Con respecto a la crítica de los «ismos», no sólo tratada en el libro anterior, sino ya en el primero de sus libros escritos tras ser liberado, *Ärztliche Seelsorge*, por un lado, subraya nuevamente que el peligro fundamental de estos reduccionismos consiste en que niegan la capacidad para la libertad del hombre, puesto que consideran que el hombre es sólo fisiología (fisiologismo)⁴³⁰, sólo psique (psicologismo)⁴³¹, o sólo un producto de las relaciones sociales (sociologismo)⁴³²: «So oder so: in jedem Falle schrumpft die Wirklichkeit zusammen zum bloßen Effekt, Produkt und Resultat, sei es physiologischer, sei es psychologischer, sei es soziologischer Fakten»⁴³³. Y por otro lado, tal como vimos en el libro anterior, repetirá nuevamente, que no se trata simplemente de unos reduccionismos, sino de la generalización de un estrato, utilizando sus palabras, de una «absolutización» de lo que es sólo una parte.

[...] hätten wir nun darauf hinzuweisen, daß diese Abarten des Nihilismus keineswegs identisch sind mit Physiologie, Psychologie und Soziologie. Viel-

⁴²⁹ *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen.*

⁴³⁰ *D. L. M.*, p. 164 (205). «[...]sieht er in einem Lebewesen – und so auch im Wesen “Mensch” - nur einen Apparat oder einen Automaten, der von bedingten bzw. unbedingten Reflexen beherrscht ist». «[...] el fisiologismo sólo ve en el ser vivo –y también en el ser “hombre”– un aparato o un autómatas que se rige por reflejos condicionados o incondicionados».

⁴³¹ *D. L. M.*, p. 164 (206). «Spricht doch eine psychologistische Psychologie auch von “psychischen Mechanismen”. [...] Das Seelenleben imponiert dann wie das automatisch ablaufende Kräftespiel von Triebkräften, und der Mensch wie ein Triebbündel». «También la psicología psicologista habla de “mecanismos psíquicos”. [...] La vida psíquica se presenta entonces como un haz de instintos».

⁴³² *D. L. M.*, p. 164 (206). «Der Soziologismus schließlich ist dadurch gekennzeichnet, daß auch für ihn der Mensch zu einem Spielball wird; für ihn ist er aber nicht der Spielball vitaler Kräfte, sondern sozialer Mächte». «El sociologismo, en fin, se caracteriza también por considerar al hombre como un juguete; ya no el juguete de fuerzas vitales, sino de fuerzas sociales».

⁴³³ *D. L. M.*, p. 165 (205). «De un modo u otro, la realidad aparece como mero efecto, producto o resultado de hechos fisiológicos, psicológicos o sociológicos».

mehr fängt der Ismus genau dort an, wo aus dem Schichtbild ein Weltbild gemacht wird, wo also die Verallgemeinerung² beginnt. Erst durch das Generalisieren setzt sich die Physiologie, Psychologie oder Soziologie ins Unrecht. Indem sie dann alles reduziert, relativiert sie auch alles – mit einer Ausnahme: sich selbst verabsolutiert sie⁴³⁴.

En definitiva, volverá a insistir en que la imagen que producen estos reduccionismos no es la de un hombre, sino la de un homúnculo, un hombre reducido a algunos de sus aspectos y condicionado totalmente por ellos:

Der Mensch muß in ihnen als eine Marionette erscheinen, die bald an innern bald an äußern Drähten zappelt. Aus dem wahren Menschenbild wird eine Karikatur, der wirkliche Mensch wird zum Homunkulus. Es versteht sich von selbst, daß eine Theorie, die an die Stelle eines wirklichkeitsgerechten Menschenbildes ein solcherart konstruiertes setzt, auch in der Praxis scheitern muß: niemals kann der Nihilismus zu einem Humanismus führen – immer muß er in einem *Homunkulismus* münden⁴³⁵.

Pero no sólo encontramos una repetición de ideas básicas con respecto a los reduccionismos. Sino que también desarrolla esta crítica, abundando en las consecuencias que conllevan los «ismos», como la cosificación de la persona y sus actos espirituales a la que lleva, y su ceguera a los valores y a la dignidad humana. Por tan-

⁴³⁴ D. L. M., pp. 163-164 (205). «[...] Si antes hemos hablado de fisiologismo, psicologismo y sociologismo, debemos hacer notar ahora que estas variedades de nihilismo no se identifican en modo alguno con la fisiología, la psicología y la sociología. El “ismo” empieza exactamente en el punto donde la imagen de un estrato se convierte en imagen del mundo, donde empieza la generalización². La fisiología, la psicología o la sociología deja de tener razón cuando empieza a generalizar. La disciplina que lo reduce todo, también lo relativiza todo, con una excepción: se absolutiza a sí misma».

² [Nota y número de nota a pie de página según en el original y a continuación la versión traducida] «Die Gefahr liegt gar nicht darin, daß sich die Forscher spezialisieren, sondern darin, daß die Spezialisten - generalisieren. Wir alle kennen die sogenannten terribles simplificateurs. Ihnen an die Seite stellen ließen sich nun die terribles généralisateurs, wie ich sie nennen möchte. Die terribles simplificateurs vereinfachen alles; sie schlagen alles über einen Leisten. Die terribles généralisateurs aber bleiben nicht einmal bei ihrem Leisten, sondern verallgemeinern ihre Forschungs-ergebnisse». «El peligro no está en que los investigadores “especialicen”, sino en que los especialistas generalicen. Todos conocemos a los llamados *terribles simplificateurs*. A ellos hay que añadir los *terribles généralisateurs*, como yo los llamaría. Los *terribles généralisateurs* no sólo miden todo con la misma vara, sino que generalizan los resultados de su investigación».

⁴³⁵ D. L. M., p. 164 (206). «El hombre aparece en ellos como un títere movido por alambres internos o externos. La imagen del hombre degenera en una caricatura, el hombre real en un homúnculo. Es evidente que una teoría que suplanta la imagen real del hombre por otra imagen construida, no puede menos de fracasar en la práctica: el nihilismo nunca puede llevar a un humanismo; siempre desemboca en un *homunculismo*».

to, en esta obra el autor comenzará tratando cómo el psicologismo conlleva a la cosificación de la persona. Más adelante nos hablará del sociologismo, aunque no sea la primera vez que haga referencia a él, si veremos que es la primera en que le hace una crítica directa más amplia. A continuación abordará la cuestión sobre percepción de libertad *versus* existencia de libertad. Insistirá en las influencias de las decisiones sobre la formación del carácter. Nos presentará de nuevo la difícil cuestión de las «decisiones inconscientes». Y finalmente tratará sobre libertad frente al sufrimiento y la implicación de los valores y la trascendencia en ellos.

6.2.1 El psicologismo

Dentro de su crítica al psicologismo, en *Homo Patiens*, Frankl señala, una de las más graves consecuencias del psicologismo, la cosificación de la persona.

Der Psychologismus behandelt die Person so, wie das Gegenteil davon behandelt wird, nämlich – um uns der Antithese von WILLIAM STERN zu bedienen – eine Sache. Wie eine Sache «behandelt» wird die Person aber auch in buchstäblichem Sinne, nämlich von einem Psychotherapeuten, der den Psychologismus nicht überwunden hat. Die Person wird also vom Psychologismus versachlicht, objektiviert. Wer jedoch von der geistigen Person so spricht, als ob sie bloße Sache wäre, der redet an ihr vorbei. Denn die Person entzieht sich dem versachlichenden Zugriff. Personale Existenz ist nämlich nicht restlos objektivierbar⁴³⁶.

Al convertir a la persona en objeto, anula toda dimensión que no sea material y «objetivable», por lo tanto no es que el psicologismo niegue la dimensión espiritual, sino que la ignora, no se plantea la posibilidad de su existencia y por lo tanto no la tiene en consideración, esto lo convierte en ciego para los valores y para lo espiritual.

⁴³⁶ D. L. M., p. 170 (212). «El psicologismo trata a la persona lo mismo que a su contrario: como una cosa –utilizando la antítesis de William Stern. El psicoterapeuta que no ha superado el psicologismo, “maneja” al individuo como una cosa, en lugar de “tratarlo” como persona. El psicologismo, pues, cosifica, objetiva a la persona. Pero el que habla de la persona como si fuese una cosa, pasa por alto su realidad. La persona escapa a toda captación cosificante».

Im Gegensatz hiezu macht der Psychologismus die geistige Person zum Objekt. Aber nicht nur die geistige Person: auch die geistigen *Akte werden zum Objekt*. Geistige *Akte sind jedoch* ihrem Wesen nach allemal *intentional, und das heißt nichts anderes, als daß sie ihrerseits Objekte haben*, auf die sie eben intentional gerichtet sind. *Im Augenblick, in dem die Akte nun selber zum Objekt gemacht werden, entswinden ihre eigenen Objekte unseren Blicken*. Da es sich bei diesen Objekten in erster Linie um die – objektiven! – Werte handelt, ergibt sich, daß der Psychologismus ebenso wertblind ist wie geistblind⁴³⁷.

El psicologismo puede estudiar los instintos y sus efectos en la psique. Pero los instintos sólo pueden explicar ciertas tendencias a actuar de un modo concreto. Sin embargo, la psicología por sí sola, no puede explicar cómo los instintos pueden ser superados cuando entran en contradicción con los valores. La decisión por unos valores y no otros, de seguir los valores elegidos o ignorarlos en un momento dado, escapa a la comprensión del psicologismo, pues sólo podría explicarse desde la libertad de la persona. Como nos dice Frankl, los valores no nos empujan a actuar de un modo determinado, los valores nos atraen, en consecuencia no estamos determinados por los valores, sino que estos precisamente, nos proporcionan un estímulo para superar los condicionamientos.

In Wirklichkeit ist der Mensch aber nicht ein von Triebhaftem getriebener, sondern er wird von Werthafem – gezogen. Nur eine Vergewaltigung der Sprache läßt es zu, daß im Zusammenhang mit Werten von einem Getrieben-sein oder einem Gedrängt-werden gesprochen wird. Die Werte ziehen mich an, aber sie treiben mich nicht an. Für die Verwirklichung von Werten entscheide ich mich in Freiheit und Verantwortlichkeit, zur Verwirklichung von Werten entschieße ich mich, der Welt der Werte erschließe ich mich; aber bei alledem kann nicht von Triebhaftigkeit die Rede sein. Gewiß hat nicht nur das Seelische sondern auch das Geistige seine Dynamik; die Dynamik des Geistigen wird aber nicht von Triebhaftigkeit sondern von Wertstrebigkeit fundiert. In diese geistige Wertstrebigkeit geht die seelische Triebhaftigkeit, gehen die Triebe ein als «speisende» Energie⁴³⁸.

⁴³⁷ D. L. M., p. 170 (213). «El psicologismo, en cambio, convierte a la persona en objeto. No sólo la persona, sino también *los actos espirituales aparecen convertidos en objeto*. Pero los actos espirituales son esencialmente *intencionales*, y esto significa que se orientan intencionalmente hacia sus objetos. En el momento en que los actos mismos pasan a ser objeto, sus propios objetos se ocultan a nuestra mirada. Como tales objetos son principalmente valores –valores objetivos–, resulta que el psicologismo es tan ciego para los valores como lo es para el espíritu».

⁴³⁸ D. L. M., p. 179 (224). «En realidad, el hombre no es movido por los instintos, sino por los valores. Es un abuso lingüístico decir que los valores empujan o presionan al hombre. Los valores me atraen,

En definitiva, la acción de los instintos puede explicarse desde el plano psicológico, pero la influencia de los valores no. Pero la existencia de los valores es un hecho constatable por la experiencia. Y la influencia de estos en el comportamiento y cómo son capaces de intervenir en la dinámica de los instintos también. De modo, que al menos habría que admitir que el psicologismo es incompleto en su estudio de la realidad humana, y que hay que tener en consideración la influencia de los valores. Otro tema más complejo, sería estudiar la naturaleza de los valores para saber si realmente somos libres ante ellos, tal como Viktor Frankl y el sentido común nos sugiere, o bien, tal como puede deducirse del determinismo, tenemos simplemente la «ilusión» de ser libres o atraídos por ellos, cuando en realidad estamos condicionados a seguirlos. Claro que en ese caso no se podría hablar de condicionamiento fisiológico (quedando descartado el fisiologismo y el biologicismo), ni de un condicionamiento de los instintos (psicologismo), pero aún los sociólogos podrían defender que la sociedad es la que propone los valores y nos condiciona a seguirlos.

6.2.2 Sociologismo.

Anteriormente, Frankl ha citado el sociologismo, como uno de los reduccionismos que ven al hombre como el fruto de una serie de condicionamientos. En este caso, condicionamientos sociales. Pero hasta ahora, no se detendrá a realizar una crítica directamente centrada en el sociologismo. En esta crítica Frankl no niega de ninguna manera los condicionamientos sociológicos, incluso llega a decir:

Halten wir fest: Sozial bedingt ist im menschlichen Sein alles; der Soziologismus sieht eben nur diese soziale Bedingtheit, sieht alles Menschliche eingekreist und eingesponnen von dieser Bedingtheit – dermaßen, daß hinter ihr das eigentlich Menschliche schließlich vollends seinen Blicken entschwindet⁴³⁹.

pero no me impelen. Yo me decido libre y responsablemente a la realización de los valores, opto por la realización de los valores, me abro al mundo de los valores; pero todo esto no permite hablar de instintos ni de pulsiones. Es verdad que no sólo lo psíquico tiene su dinámica, sino también lo espiritual; pero la dinámica de lo espiritual no se basa en instintos, sino en la tendencia axiológica. Los instintos psíquicos son la energía que “alimenta” esta tendencia axiológica espiritual».

⁴³⁹ D. L. M., p. 187 (235). «Insistimos: en el ser humano todo está socialmente condicionado; el sociologismo sólo ve este condicionamiento social, ve todo lo humano envuelto y entretejido en este condi-

Siendo consecuente con lo expresado en otras ocasiones⁴⁴⁰, no discrepa con respecto a la existencia de los condicionamientos, sino con la postura sociologista que se hace incapaz de ver algo más detrás de ellos, de ver lo humano en el hombre, y que reduce al hombre al resultado de una compleja relación de diferentes condicionamientos. Por eso nos dirá que, a su juicio, uno de los principales problemas del sociologismo, es la pérdida de objetividad, dado que sólo es capaz de examinar el objeto de su conocimiento, desde los condicionamientos sociales. Se niega a conocer lo que escapa a ellos y percibe, por lo tanto, una versión deformada de la realidad. Según la versión sociologista, sería lógico pensar que el hombre no es libre, pues su comportamiento se debe a múltiples condicionamientos. Pero como hemos señalado, se trataría de una conclusión que parte de bases reduccionistas.

Was sich jedoch aller sozialen Bedingtheit entzieht, ist das jeweils Erfasste bzw. zu Erfassende. Der Soziologismus jedoch ist dazu angetan, ja er hat es darauf abgesehen, hinter der immer wieder hervorgekehrten Fülle von Bedingtheiten des Subjekts der Erkenntnis deren Objekt verschwinden zu lassen. Und das ist es, woran ihm letztlich gelegen ist: das Objekt aufgehen zu lassen im Subjekt – in diesem höchst bedingten Subjekt. Das Objekt wird eingeholt ins Subjekt. Das Objekt wird ausgeliefert der Bedingtheit des Subjekts – wobei diese äußerste Bedingtheit, an der das Objekt solcherart teilhat, sowohl daseinsmäßige Bedingtheit als auch soseinsmäßige Bedingtheit, somit Bewirktheit und Bestimmtheit meint: das Objekt erscheint dann vom Sozialen her ebensowohl im Dasein, qua existentia, bewirkt als auch im Sosein, qua essentia, bestimmt. Damit ist aber auch die Objektivität des Objekts preisgegeben – der Soziologismus wird ein Subjektivismus. Der Fehler, den der Soziologismus begeht, besteht in der Verwechslung von Gegenstand und Inhalt: der Inhalt einer Erkenntnis ist bewußtseinsimmanent und der Bedingtheit des Subjekts unterstellt; der Gegenstand einer Erkenntnis hingegen ist bewußtseinsstranszendend und der Bedingtheit des Subjekts keineswegs unterworfen⁴⁴¹.

cionamiento, de tal modo que detrás de ella lo auténticamente humano acaba desapareciendo de su vista».

⁴⁴⁰ En la presente tesis, apartado: 2.1.- Siempre es posible la libertad: libertad condicionada.

⁴⁴¹ D. L. M., p. 188 (235). «El objeto conocido o por conocer escapa a todo condicionamiento social. Y el sociologismo tiende siempre a hacer desaparecer detrás de la serie de condicionamientos del sujeto el conocimiento de su objeto. Eso es lo que busca en definitiva: disolver el objeto en el sujeto, en ese sujeto extremadamente condicionado. El objeto queda absorbido en el sujeto. El objeto queda a merced del condicionamiento del sujeto; y ese condicionamiento extremo en que participa el objeto es existencial y esencial: el objeto aparece causado en la existencia (Dasein) y determinado en la esencia por lo social. Y de ese modo se renuncia también a la objetividad del objeto: el sociologismo se convierte en un subjetivismo. El error del sociologismo consiste en la confusión del objeto y el contenido: el contenido de un conocimiento es immanente a la conciencia y está sometido al condicionamiento del

Este subjetivismo de lo social, desembocará, lógicamente en un relativismo, pues si se considera que lo humano depende de las relaciones sociales, siempre será relativo a ellas, es decir, el hombre será de un modo u otro, dependiendo de su entorno social y sus condicionamientos sociales. Pero, Viktor Frankl, critica que esta relatividad de lo social, no siempre se aplica del mismo modo, según nos indica, los propios sociólogos no aplican los principios del sociologismo a sí mismos. Si esto resulta ser de este modo, estarían faltando a la honradez profesional, queriendo preservar para sí mismos la libertad que a otros niegan, pues su propia teoría sería la única que escaparía a la relatividad social y a estar sujeta a condicionamientos sociales, y todo esto por decreto.

So kommt es, daß er immer nur die soziale Relativität sieht. Wie jeder Relativismus, so relativiert auch er alles – mit einer Ausnahme: sich selbst verabsolutiert er. Darum weigern sich die Soziologen, ihren Soziologismus auf sich selbst anzuwenden, und wehren sich gegen eine soziologische Analyse des Soziologismus⁴⁴².

Frente a la postura relativista, defenderá que, precisamente, lo propiamente humano es la superación de condicionamientos.

Alles Menschliche ist bedingt. Eigentlich Menschliches ist es aber nur, sofern und soweit es sich über seine eigene Bedingtheit auch erhebt – indem es sie übersteigt, indem es also «transzendiert». So ist der Mensch überhaupt nur Mensch, sofern und soweit er –als geistiges Wesen– über sein leibliches und seelisches Sein hinaus ist⁴⁴³.

Este superar los condicionamientos, o la posibilidad de enfrentarse a ese reto, es lo que según Frankl nos distingue de los animales, lo que es propiamente humano.

sujeto; el objeto de un conocimiento, en cambio, es trascendente a la conciencia y no está sometido al condicionamiento del sujeto».

⁴⁴² D. L. M., p. 188 (236). «Sucede así que el sociologismo sólo ve la relatividad social. Lo relativiza todo con una excepción: el sociologismo se absolutiza a sí mismo. Por eso los sociólogos rehúsan aplicarse su sociologismo a sí mismos y se resisten a un análisis sociológico del sociologismo».

⁴⁴³ D. L. M., p. 187 (234). «Todo lo humano está condicionado. Pero sólo es propiamente humano aquello que supera su propio condicionamiento “trascendiéndolo”. Así, el ser humano sólo lo es en la medida en que, como ser espiritual, se eleva por encima de su ser corporal y anímico».

Die Gebundenheit des Menschen ist also nicht nur eine Gegebenheit, sondern auch eine Aufgegebenheit – ein Aufgerufensein zur Bewältigung⁴⁴⁴.

Finalmente, realiza la crítica a la visión sociologista de Theodor Hartwig, que sirve como ejemplo de las tesis que con respecto a la libertad tendría alguien que la estudie desde un planteamiento reduccionista sociológico.

Nun wendet er sich dem Existentialismus zu, auch ihn ausschließlich und einseitig vom Sozialen her analysierend und kritisierend: «Der Glaube an eine existentielle Willensfreiheit entspringt einem Wunschtraum, der in einer Zeit geboren wurde, da die politische Willensfreiheit durch diktatorische Maßnahmen arg beschnitten war» (159). Willensfreiheit ist für den Verfasser bloße Fiktion (15, 63). Denn «die moderne Tiefenpsychologie hat mit dem Begriff der Willensfreiheit gründlich aufgeräumt; die in unserem Unbewußten waltenden Triebe sind es, die in Wahrheit unseren Willen dirigieren» (76). Wir dächten, *dies* wäre Defaitismus – viel eher als obige These von Jaspers. Wen wollte es da wundern, wenn der Existentialismus in den Augen unseres Verfassers unter «Absurditäten» rangiert und dabei in eine Reihe gestellt wird mit «Zauberglaube, Okkultismus und Kubismus»⁴⁴⁵.

En definitiva, niega la posibilidad de libertad y considera el existencialismo como un absurdo. ¿Cómo interpreta Frankl estas afirmaciones hechas por Theodor Hartwing? En primer lugar, no se detiene a rebatirlas una a una, pues parafraseando al propio Hartwing escribe: «Gegen höheres Blech kann man nicht polemisieren»⁴⁴⁶. ¿Entonces? simplemente cita las ideas del mencionado autor, como ejemplo de postura sociologista, para luego hacer un análisis general de las posturas reduccionistas.

⁴⁴⁴ D. L. M., p. 187 (234). «Los condicionamientos del ser humano no son, pues, un simple dato fáctico, sino un reto: el reto a superarlos».

⁴⁴⁵ D. L. M., pp. 189-190 (237). «El autor critica también el existencialismo, después de analizarlo exclusiva y unilateralmente de lo social: “La fe en una libertad existencial nace de una ilusión soñada en una época en que la libertad política era amputada por medidas dictatoriales” (159). La idea de una voluntad libre es para el autor una ficción (15, 63). “La psicología profunda moderna soñó con el concepto de la voluntad libre; los instintos que rigen nuestro inconsciente son en realidad los que guían nuestra voluntad” (76). Nosotros diríamos que *esto* es derrotismo, mucho más que la frase citada de Jaspers. Así nada tiene de extraño que nuestro autor catalogue el existencialismo en la lista de “absurdos” y lo alinee con “las creencias mágicas” [sic], el ocultismo y el cubismo” (153)». Frankl critica en este fragmento la obra: HARTWING, Theodor, *Der Existentialismus. Eine politisch-reaktionäre Ideologie*. Viena, 1948.

⁴⁴⁶ D. L. M., p. 190 (238). «Contra las estupideces no se puede polemizar».

Was geht hier eigentlich vor? Der Psychologismus und Soziologismus – *jeder* Nihilismus versucht letztlich immer wieder nur eines: die ontische Wissenschaft gegen die ontologische Metaphysik auszuspielen. Gern bedient man sich zu diesem Zwecke der «reinem», exakten, empirischen Naturwissenschaft. Nur vergißt man hiebei, daß alle Wissenschaft und so denn auch die Naturwissenschaft irgendwie selber Metaphysik ist, daß sie ihrerseits metaphysische Voraussetzungen impliziert. Gerade deshalb, weil diese metaphysischen Implikationen – weil diese «*implizite Metaphysik*» eine stillschweigende ist: gerade darum ist sie nicht selten falsch⁴⁴⁷.

En este análisis de la postura reduccionista del sociologismo, critica el intento de los «ismos» de enfrentar la ciencia óptica con la metafísica ontológica. La primera de ellas se centra la existencia de las cosas de forma independiente a lo que podamos saber de ellas, pero que se pueden llegar a conocer de forma tangible. Con la segunda, metafísica ontológica, hace referencia a la esencia de las cosas que el hombre puede descubrir cuando se pregunta por el ser de las cosas. Detrás de este enfrentamiento subyace un argumento que es en realidad una falacia, el que se aferra a lo óptico negando los presupuestos ontológicos viene a decir que como lo medible existe, lo no medible no existe. Como si sólo pudiera darse un tipo de existencia; de otro modo es como decir «lo que no conozco no existe», dejando en evidencia la calidad de sus argumentos. Frankl contesta a este tipo de pensamiento que los presupuestos metafísicos son necesarios para cualquier ciencia. Tal vez, al realizar este planteamiento, Frankl pensase que si se aceptasen unos presupuestos metafísicos, los reduccionismos desaparecerían. Pero en el caso de que el sociologismo acepte la necesidad de unos presupuestos metafísicos, es de suponer que estos tendrían mucho que ver con las «implicaciones metafísicas solapadas» que ya defienden. Con respecto a la libertad, probablemente, insistirían en negarla de igual modo.

⁴⁴⁷ D. L. M., pp. 190-1901 (238). «¿De qué se trata en realidad? El psicologismo y el sociologismo, como cualquier forma de nihilismo, sólo pretenden en el fondo una cosa: esgrimir la ciencia óptica contra la metafísica ontológica. Se echa mano a este fin de las ciencias “puras”, exactas, empíricas. Pero se olvida que toda ciencia, también la ciencia natural, es metafísica de un modo u otro, que implica presupuestos metafísicos. Justamente por eso, porque estas implicaciones metafísicas son una metafísica solapada, suelen ser muchas veces falsa. No olvidemos que las conclusiones metafísicas de la ciencia óptica son posibles, pero que los presupuestos metafísicos son necesarios».

6.2.3 Dilema sobre la percepción de libertad y la existencia de libertad.

Frankl entiende que para estudiar determinadas ciencias, es necesario prescindir, dentro de su labor, de las dimensiones que no atañen estrictamente a ese conocimiento particular. Esto hace que, por ejemplo, estudiemos el cuerpo de un ser humano, como si este fuese un conjunto de aparatos, para centrarnos únicamente en el aspecto fisiológico y poder dirigir nuestra atención de forma selectiva: «Wir sagen: Die Naturwissenschaft muß notwendig so tun, “als ob” der Mensch ein “Nervensystem” wäre – und als solches unfrei. Wir sehen also: *die Unfreiheit* ist es, die *eine Fiktion* darstellt. Und so gelangen wir genau zum gegenteiligen Ergebnis gegenüber dem von HARTWIG»⁴⁴⁸. El reduccionismo convierte un sesgo, que para la mayoría es metodológico, en una cosmovisión.

La existencia de la libertad Frankl la basa en una certeza, en una autocerteza. Y eso le lleva a que, haciendo él mismo de abogado del diablo, diga de los deterministas:

Allein, so billig werden uns die Deterministen den Sieg wohl kaum überlassen. Vielmehr werden sie uns entgegenhalten, jene «Selbstgewißheit» eigener Freiheit, auf die wir uns gestützt haben, sei nichts weiter als eine Selbsttäuschung des Menschen. Denn die Deterministen bestreiten ja gar nicht, daß sich der Mensch als frei erlebt; sie behaupten nur, daß er sich darin eben täusche, – sie behaupten nämlich, daß er sich bloß so erlebe, als ob er frei wäre. So steht anscheinend Aussage gegen Aussage⁴⁴⁹.

A continuación, el argumento que presentará Frankl, a favor de la libertad, consistirá en señalar que a los deterministas, en su postura de negar la libertad, les acom-

⁴⁴⁸ D. L. M., p. 191 (239). «Hemos dicho que la ciencia natural debe proceder necesariamente “como si” el ser humano fuera un “sistema nervioso” y, como tal, no libre. Vemos, pues, que *la no libertad es una ficción*. Y así alcanzamos exactamente el resultado contrario a Hartwing». Nosotros entendemos que, dado que la intención de Frankl no es negar la libertad, habría sido más adecuado decir que a veces es necesario, por cuestión metodológica, no atender a aspectos de la realidad (como la libertad); en lugar de hablar de la ficción de la no libertad o de proceder como si no fuese libre.

⁴⁴⁹ D. L. M., p. 191 (239). «Pero los deterministas no nos lo ponen tan fácil. Ellos replicarán que esa “autocerteza” de la propia libertad que nosotros alegamos no es más que una ilusión del ser humano. Los deterministas no niegan, en efecto, que el hombre se cree libre; sólo afirman que este se engaña, que se hace la ilusión de ser libre. Tenemos así, al parecer, una afirmación frente a otra».

pañan el sentimiento que tienen sobre sí mismos los esquizofrénicos⁴⁵⁰. Y que si cualquiera quiere vivir su voluntad como no libre, le bastaría con ingerir 30 γ de dietilamida del ácido lisérgico⁴⁵¹. A nosotros no nos parecen estas observaciones propias de un debate psicológico ni filosófico, sino más bien una curiosidad y una forma de bromear con los deterministas. Pues un determinista podría replicar que la ilusión de libertad se tiene estando perfectamente sano y que precisamente, algunas enfermedades o intoxicaciones pueden liberarnos de ella. A pesar de todo esto, nos parece que es más racional la postura de Frankl, como ya tratamos en el apartado: 1.1 Contra el «psicologismo», al cual nos remitimos.

6.2.4 El carácter y las decisiones inconscientes o irreflexivas

En esta obra vuelve a surgir la cuestión del carácter frente a la libertad⁴⁵². Al igual que la obra anterior, se refiere al carácter como fruto de la combinación entre las características recibidas al nacer, los condicionamientos recibidos, pero también, de las elecciones realizadas durante la vida.

⁴⁵⁰ D. L. M., p. 191 (239). «Um weiterzukommen, bedarf es nun, als Umweges, folgenden Ansatzes: Die deterministischen Philosophen stehen mit ihrer Behauptung von der Unfreiheit des Willens keineswegs allein da: auch die paranoiden Schizophrenen behaupten dasselbe – nur daß sie erstens sich als unfrei auch erleben und zweitens ihre Behauptung auf ihren eigenen Willen beschränken; so etwa, wenn sie erklären, ihr Wille sei nicht der eigene, sondern ein fremder, ihr Wollen werde von Andern “gemacht” und beeinflußt o.dgl. m.». «Para avanzar, es preciso dar un rodeo, que es el siguiente: los filósofos deterministas no están solos en su tesis de la no libertad del ser humano: también los esquizofrénicos paranoides afirman lo mismo, sólo que ellos, además, se sienten no libres y limitan esta afirmación a su propia voluntad; por ejemplo, cuando declaran que su voluntad no es la suya, sino una voluntad ajena, que su querer está bajo la influencia de otros, o fórmulas por el estilo».

⁴⁵¹ D. L. M., pp. 191-192 (239). «Aber hören wir: Auch der deterministische Philosoph kann instand gesetzt werden, seinen Willen ebenfalls als unfrei zu erleben, bzw. – wie er sich sodann ausdrücken wür-de – als unfrei auch zu erleben. Um solches zu erreichen, bedarf es nur der Einnahme von 30 γ (=0,000030 g) Lysergsäurediäthylamid: dieses Quantum sat est. Hierauf tritt eine Intoxikation ein, die sich vorwiegend seelisch äußert, und zwar in Depersonalisations– (und Derealisations–) Zuständen, Wahrnehmungsstörungen usw.». «También el filósofo determinista puede considerar su voluntad como no libre o –como él lo expresaría – vivirla como no libre. Para lograrlo, le basta con una toma de 30γ (=0,000030g) de dietilamida del ácido lisérgico: es una dosis suficiente. Aparece entonces una intoxicación que se refleja psíquicamente en estados de despersonalización (y desrealización), en trastornos perceptivos, etc.».

⁴⁵² Tratada en: «6.1.4 Personalidad, carácter y libertad».

So daß sich im Anschluß an die Formel von Allers: *Der Mensch «hat» einem Charakter, aber er «ist» eine Person* – ergänzend sagen ließe: – und «wird» eine Persönlichkeit. Indem sich die Person, die einer «ist», mit dem Charakter, den einer «hat», auseinandersetzt, indem sie zu ihm Stellung nimmt, gestaltet sie ihn und sich immer wieder um und «wird» zur Persönlichkeit. Was heißt all dies aber anderes als: ich handle nicht nur gemäß dem, was ich bin, sondern ich werde auch, wie ich handle⁴⁵³.

Idea que condensa en la expresión «El hombre se decide».

«Sich» entscheidet der Mensch: als entscheidendes Sein, das der Mensch ist, entscheidet er niemals nur etwas, vielmehr jeweils auch sich selbst. Alle Entscheidung ist Selbstentscheidung, und Selbstentscheidung allemal Selbstgestaltung. Während ich das Schicksal gestalte, gestaltet die Person, die ich bin, den Charakter, den ich habe, – gestaltet «sich» die Persönlichkeit, die ich werde⁴⁵⁴.

Si en *Der unbedingte Mensch*, pudimos leer unas reflexiones sobre la formación del carácter, en las que Frankl hacía referencia a cómo «las decisiones del yo [...] se convierten en posturas reedificadas»; en *Homo Patiens*, desarrolla esta misma idea llegando a dar nombre a las decisiones, posturas o actitudes que son debidas a repetidas elecciones previas. Les dará el nombre de «decisiones inconscientes o irreflexivas». Y les dará este nombre porque a pesar de llegar a ser, en un momento concreto, realizadas de forma inconsciente o irreflexiva, se deben a decisiones previas, son fruto de la decisión.

Nun stellt man sich im allgemeinen vor, daß diese Entscheidung nicht nur eine willentliche, sondern auch eine wissentliche sei. Demgegenüber halten wir jedoch dafür, daß es auch unbewußte Entscheidungen gibt. Als unbewußt wären solche Entscheidungen zumindest in dem Sinne zu bezeichnen, daß sie – in ihrem Vollzug – unreflektiert sind⁴⁵⁵.

⁴⁵³ D. L. M., p. 204 (255). «Por eso la fórmula de Allers: el hombre «tiene» un carácter, pero “es” una persona, admite un complemento; y “deviene” una personalidad. La persona que alguien “es”, dialogando con el carácter que “tiene”, adoptando una posición ante él, lo configura y se configura ella constantemente, y “llega a ser” una personalidad. Pero esto significa que yo no actúo únicamente con arreglo a lo que soy, sino que llego a ser lo que soy con arreglo a lo que hago».

⁴⁵⁴ D. L. M., p. 204 (255-256). «El hombre “se” decide; como ser decisivo que es, el hombre no se limita a decidir algo, sino que se decide a sí mismo. Toda decisión es autodecisión, y la autodecisión es autoconfiguración. Mientras configuro el destino, configuro la persona que soy, el carácter que tengo, y “se” configura la personalidad que llego a ser».

⁴⁵⁵ D. L. M., p. 204 (256). «Se suele creer que esta decisión, además de voluntaria debe ser consciente.

Para hacerlo más comprensible, nos pone el ejemplo de un hombre que arriesga su vida intentando rescatar a otro:

Anhand eines Beispiels wollen wir dies erläutern: Ein Mensch springt von einer Brücke ins Wasser. Ein anderer springt ihm nach, um ihn zu retten. Nachdem ihm das geglückt ist, fragen wir ihn, wie ihm diese Entscheidung innerlich möglich gewesen sei. Er antwortet uns aber, von einer Entscheidung könne keine Rede sein, vielmehr sei der Versuch einer Lebensrettung für ihn eine Selbstverständlichkeit gewesen. Die Frage, auf die all dies nunmehr hinausläuft, lautet: Ist eine Handlung deshalb, weil sie für einen eine Selbstverständlichkeit ist, keine Leistung? Gingen nicht so und so viele andere Leute im selben Augenblick wie unser Gewährsmann über die Brücke und waren nicht sie gleich ihm Zeugen der Lebensgefahr, ohne daß es ihnen eingefallen wäre, dem Gefährdeten nachzuspringen, also ohne daß dieses Nachspringen für sie die gleiche Selbstverständlichkeit gewesen wäre wie für den Andern?⁴⁵⁶

En el ejemplo, la decisión que se realiza de forma automática, es considerada por el protagonista como la respuesta «normal». Frankl nos hace notar que ese «normal» no es igual para todos, y esto se debe a que en algún momento, cada persona toma decisiones que van definiendo su concepto de «normal» ante situaciones que requieren una respuesta inmediata.

Wir sehen: Daß das Nachspringen für jemanden eine Selbstverständlichkeit ist, *ist* die Leistung. Denn daß so etwas für einen selbstverständlich ist, ist durchaus keine Selbstverständlichkeit. Das ist ja die Leistung: daß es dazu kommt – daß es einer dahin bringt, daß so etwas für ihn selbstverständlich ist. Nichts *ist* eine Selbstverständlichkeit – alles *wird* eine Selbstverständlichkeit. Oder, um auf unseren Lebensretter zurückzukommen: einmal in seinem Leben, zumindest ein einziges Mal, *hatte* dieser Mensch, auch dieser Mensch, sich zu entscheiden⁴⁵⁷.

Yo sostengo, en cambio, que también hay decisiones inconscientes, al menos en el sentido de que se ejecutan sin un acto reflexivo».

⁴⁵⁶ D. L. M., p. 204 (256). «Podemos aclararlo con un ejemplo: Un hombre se arroja de un puente al agua. Otro salta detrás de él para salvarlo. Una vez logrado su objetivo, le preguntamos cómo tomó esta decisión. El nos contesta que no se puede hablar de decisión, que el salvar una vida humana es algo espontáneo. Así las cosas, cabe preguntar: esa acción ¿carece de valor por el hecho de ser para él algo obvio? ¿No pasaban en aquel momento por el puente otras personas que vieron el incidente sin tomar la decisión de lanzarse al agua, sin considerarlo tan obvio como el otro?».

⁴⁵⁷ D. L. M., p. 204 (256). «Vemos así que lo significativo es que alguien considere su acción de salvamento como algo obvio. Porque no es nada obvio que eso sea para alguien algo obvio. Nada es obvio; todo puede llegar a ser obvio. O, volviendo al caso del salvamento, aquel hombre tuvo que

Lo que está defendiendo con esta argumentación, es que algunos comportamientos, aunque no se realicen con completa libertad, pueden deberse a una, o varias, decisiones libres, anteriores en el tiempo. Pero al mismo tiempo, afirma que sigue siendo libre, aunque se hagan de una forma menos consciente. En todo momento podemos decidir si tirarnos o no del puente, el pensar que es lo «normal» no nos obliga a hacerlo.

So zeigt sich denn, daß jede selbstverständliche, unreflektierte und in diesem Sinne unbewußte Entscheidung das letzte Glied einer ganzen Kette von Entscheidungen vorstellt, wobei die jeweils erste Entscheidung, die Urentscheidung, die Vorentscheidung, mehr minder bewußt gewesen sein mag. Mit ihr jedoch, mit dieser Vorentscheidung, fielen die vielen, immer weniger bewußten Nachentscheidungen. Die Entscheidungen wurden immer weniger wesentlich – trotzdem blieben sie willentliche, waren sie freiwillige Entscheidungen⁴⁵⁸.

Al igual que en el libro anterior⁴⁵⁹, propone que la formación del carácter se debe, a la predisposición que adquirimos al tomar determinadas decisiones conforme vamos repitiéndolas una y otra vez. Pensamos que, de nuevo, sin hablar de hábitos y virtudes está hablando de ellos. De modo que podemos decir, que participamos, libremente, en la formación de nuestro propio modo de ser (contando con nuestros condicionamientos heredados).

Aus dem immer wieder Gut-estun wird schließlich das Gut-sein. Wir wissen: eine Handlung ist letztlich das Überführen einer Möglichkeit in die Wirklichkeit, einer potentia in den actus. Was die Selbstgestaltung anbetrifft, läßt es aber der Handelnde bei der Einmaligkeit einer Handlung nicht bewenden: er tut ein Weiteres, indem er den actus in einen habitus überführt. Was Handlung war, ist nun Haltung. Die Leistung jedoch ist nunmehr nicht geringer, sondern höher zu veranschlagen⁴⁶⁰.

decidirse alguna vez en su vida, siquiera una vez».

⁴⁵⁸ D. L. M., p. 204 (256). «Es evidente, pues, que toda decisión obvia, espontánea y, en este sentido, inconsciente constituye el último eslabón de toda cadena de decisiones donde la primera decisión, la originaria, la opción primordial, fue más o menos consciente. Pero esta decisión primordial arrastra consigo otras muchas posdecisiones, cada vez menos conscientes. Las decisiones son cada vez menos premeditadas, pero siguen siendo voluntarias, decisiones libres».

⁴⁵⁹ *Der unbedingte Mensch*.

⁴⁶⁰ D. L. M., p. 205 (256). «La bondad del obrar da como fruto, a la larga, la bondad del ser. Sabemos que la acción es en definitiva la transmutación de una posibilidad en realidad, de una potencia en acto.

También como en *Der unbedingte Mensch*, hace referencia a la intervención de la autoconfiguración como modo de ir consolidando un carácter. Aquí si habla de hábito, de modo que lo identifica con la adquisición de una actitud. Pero lo que más llama la atención del párrafo anterior es la afirmación con la que comienza: «Aus dem immer wieder Gut-estun wird schließlich das Gut-sein», que podría entenderse como que la persona es buena si ha realizado muchos actos buenos previamente. Creemos que tiene razón en cuanto que la adquisición de virtudes va haciendo mejor a la persona que las va alcanzando. Pero también, de modo complementario, podría plantearse a la inversa: de la bondad del ser nace la bondad del obrar, los buenos frutos. Para adquirir virtudes primero hay que desearlo, y este deseo nace de la bondad del ser, pero también es cierto que la bondad se va desarrollando y haciendo mayor con el ejercicio de las virtudes.

6.2.5 Sufrimiento y libertad

La maduración, que se puede alcanzar a través al sufrimiento con sentido, se basa en alcanzar una mayor libertad interior, si no existe un desarrollo de dicha libertad, el sufrimiento por sí solo, no supone ningún beneficio para la maduración de la persona.

Leiden heißt leisten und heißt wachsen. Aber es heißt auch reifen. Denn der Mensch, der über sich hinauswächst, reift zu sich selbst heran. Ja, die eigentliche Leistung des Leidens ist nichts anderes als ein Reifungsprozeß. Die Reifung jedoch beruht darauf, daß der Mensch zu innerer Freiheit gelangt – trotz äußerer Abhängigkeit⁴⁶¹.

Pero en lo que respecta a la autoconfiguración, el agente no puede conformarse con la unicidad de una acción; hace algo más: fija el acto en un hábito. Lo que era acción, pasa a ser actitud. Pero su valor no es ahora menor, sino más elevado».

⁴⁶¹ D. L. M., p. 207 (259). «Sufrir significa obrar y significa crecer. Pero significa también madurar. En efecto, el ser humano que se supera, madura hacia su mismidad. Sí, el verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración. Pero la maduración se basa en que el ser humano alcanza la libertad interior, a pesar de la dependencia exterior».

Pero esta libertad interior, no se alcanza siempre que se sufre, sino cuando la persona sufre con la actitud adecuada. Esta es la idea principal que Frankl nos presenta sobre el sufrimiento en *Homo Patiens*.

Denken wir doch an eine extreme Situation wie die der Kriegsgefangenschaft oder des Konzentrationslagers: in dieser Situation ist der Mensch wohl auf äußerste in Abhängigkeit von Bedingungen, die ihm aufoktroiert sind, von Umständen, die ihm diktiert sind. Es zeigt sich aber, daß diese Bedingungen und Umstände ihn nur abhängig machen, was sein Schaffen und sein Erleben anbelangt (was galt es denn anderes zu schaffen als: zu schaufeln – und was galt es denn anderes zu erleben als Schläge, Hunger und Kälte), ihn jedoch frei lassen, sofern seine Einstellung «zu» dieser Situation äußerer Abhängigkeit in Frage steht⁴⁶².

Esta capacidad, de adoptar una actitud libre frente al sufrimiento, es necesaria para permitir al hombre desarrollarse, pues lo hace consciente de que puede tomar decisiones (al menos, con respecto a la actitud que tomar) que influirán sobre su personalidad, y en consecuencia lo harán madurar.

Das heißt aber soviel wie daß der Mensch im Verwirklichen der schöpferischen und der Erlebniswerte abhängig, in der Verwirklichung von Einstellungswerten jedoch frei ist – frei «von» allen Bedingungen und Umständen und frei «zur» inneren Bewältigung des Schicksals, «zum» rechten, aufrechten Leiden. Diese Freiheit kennt keine Bedingungen mehr, sie ist eine Freiheit «unter allen Umständen» und bis zum letzten Atemzug. Extreme Situationen machen also nicht nur, daß der Mensch zu innerer Freiheit gelangt, sondern sie lassen ihn auch die innere Reife erlangen.⁴⁶³

⁴⁶² D. L. M., p. 207 (259). «Pensemos en una situación extrema como la del cautiverio de guerra o del campo de concentración: en esa situación el ser humano se halla en el límite de dependencia de condiciones que le son impuestas, de circunstancias que le son dictadas. Pero resulta que esas circunstancias y condiciones sólo le hacen dependiente en lo que respecta a su acción y su pasión (la única acción era cavar, y la única pasión, golpes, hambre y frío); pero le dejan libre de adoptar una actitud u otra ante esta situación de extrema dependencia».

⁴⁶³ D. L. M., p. 207 (259-260). «Pero esto significa que el ser humano es dependiente en la realización de los valores creativos y vivenciales, pero es libre en la realización de los valores actitudinales: libre “de” todas las condiciones y circunstancias y libre “para” el dominio interno del destino, “para” el sufrimiento auténtico. Esta libertad no tiene condiciones, es una libertad “bajo cualquier circunstancia” y hasta el último suspiro. Las situaciones extremas, por tanto, además de hacer que el hombre alcance la libertad interior, le ayudan a conseguir la madurez plena».

El sufrimiento innecesario, sin embargo, no produce este efecto. Si una persona sufre un dolor que podría evitarse, podríamos hablar de varias alternativas: se trata de miedo al procedimiento necesario para acabar con el dolor, masoquismo o necesidad de ser admirado por su capacidad para soportar el dolor (que según Frankl, es otra variante de masoquismo)⁴⁶⁴. En el primer caso, el «escapista» que «huye del dolor necesario», con el que podría liberarse del sufrimiento de su enfermedad, no está desarrollando su libertad interior, al contrario, está dejándose dominar por el miedo al posible dolor que puede conllevar una operación. El segundo caso, que «se abandona a sí mismo al sufrimiento innecesario», tiene otra dependencia, la de la admiración de los demás o la propia. En resumen o se debe al miedo o a la vanidad.

Por último, en el caso del masoquista que busca el placer en el dolor, podríamos decir que es similar al segundo caso que hemos visto, dado que es dependiente de una recompensa (en el caso anterior la admiración, en este el placer), pero en este caso la dependencia se vuelve neurofisiológica, encontrándonos con una pérdida de libertad no sólo interior, sino fundamentalmente física⁴⁶⁵.

Pero, ¿todo sufrimiento libre es igual al sufrimiento masoquista? No se lo parece así a Viktor Frankl, y sus argumentos resultan convincentes. Estos consisten en que hay que distinguir sufrimientos libres innecesarios, de sufrimientos libres que se acepten por un bien mayor, bien sea liberar a otro de un sufrimiento o defender un valor superior.

⁴⁶⁴ D. L. M., p. 212 (266). «Wer an einer operablen Krankheit leidet und sich trotzdem nicht operieren läßt, der leidet entweder zusätzlich an einer Operationsscheu – oder er möchte eine Märtyrer- und Heldenrolle spielen. Die Operationsscheu entspräche dem besprochenen escapism: das zweitgenannte Verhalten jedoch entspränge einem *Masochismus*. Der Escapist weicht aus vor notwendigem Leiden; der Masochist geht aus auf unnötiges Leiden». «El que padece una enfermedad operable y, a pesar de ello, no se deja operar, es que tiene miedo a la operación o quiere representar el papel de héroe y el de mártir. El miedo a la operación se corresponde con el escapismo que ya hemos analizado; y la otra actitud mencionada se corresponde con el masoquismo. El escapista huye del dolor necesario, y el masoquista se abandona a sí mismo al sufrimiento innecesario».

⁴⁶⁵ Renunciamos a entrar en la argumentación neurofisiológica puesto que excede a los objetivos de la presente tesis.

Das Leiden kann notwendig sein im Sinne einer höheren Notwendigkeit, um derentwillen einer es eben freiwillig auf sich nimmt. Freiwilliges Leiden par excellence ist etwa das Martyrium. Während der Masochist mutwillig, willkürlich leidet, leidet der Märtyrer freiwillig. Das Martyrium hat mit Masochismus nicht das Geringste zu tun⁴⁶⁶

Otra posibilidad, que nos indica, es la del sufrimiento por penitencia. Esta supone un autocastigo por algo malo que se ha realizado y una forma de ayudarse a no volver a realizar ese mal. A diferencia del masoquismo, que no acepta el sufrimiento como un medio para evitar un mal mayor, sino que se entrega al sufrimiento en sí mismo.

Nicht einmal der Pönitent wäre mit dem Masochisten gleichzusetzen. Der Unterschied zwischen dem Märtyrer und dem Büßenden besteht darin, daß der Märtyrer das Leiden annimmt, während der Pönitent sich ein Leiden zufügt. Beiden eignet jedoch das Moment der Freiwilligkeit. Ist doch die Buße des Büßenden nichts anderes als freiwillige Sühne – im Gegensatz zur Strafe, zur unfreiwilligen Sühne⁴⁶⁷.

El penitente escoge el sufrimiento, precisamente porque no le agrada, y el recuerdo de la penitencia, puede ponerlo en guardia la próxima ocasión en la que tenga que elegir entre una buena o una mala acción. En definitiva, el penitente lo es (cuando es auténtico y no se trata de un masoquismo solapado), porque busca ayudas para librarse de sus defectos. El masoquista tiene el defecto de obtener placer donde debería obtener displacer, cuando sufre, lejos de querer liberarse de esta disfunción, persiste en ella.

⁴⁶⁶ D. L. M., p. 213 (267). «El sufrimiento puede ser necesario en la línea de una necesidad superior que le hace a uno asumirlo libremente. El sufrimiento voluntario por excelencia es, por ejemplo, el martirio. El masoquista sufre presuntuosamente, caprichosamente; el mártir padece libremente. El martirio no tiene nada que ver con el masoquismo».

⁴⁶⁷ D. L. M., pp. 213-214 (267-268). «Tampoco se puede comparar al penitente con el masoquista. La diferencia entre el mártir y el penitente consiste en que el primero acepta el sufrimiento, mientras que el segundo se entrega a él. Los dos comparten, sin embargo, el aspecto de voluntariedad. La penitencia del penitente es una expiación voluntaria, contrariamente al castigo o expiación involuntaria».

Der Unterschied zwischen dem Masochisten und dem Pönitenten liegt schon darin, daß das Leiden des Büßenden intentional ausgerichtet ist. Und zwar ist die Intention, das Motiv aller Buße die Reue. Nur der reuige Mensch ist daran interessiert, sich selbst freiwillig zu bestrafen. Aus welchem Grunde bereut er nicht bloß, sondern bestraft er sich selbst? Solange ich nur bereue, besteht die Gefahr, daß ich leichtfertig rückfällig werde. Erst sobald Ich dieser meiner Reue die freiwillige Selbstbestrafung, eben die Sühne, also ein freiwillig auf nicht genommenes Leiden, eine Unlust anhänge, ist diese Gefahr bis zu einem gewissen Grade gebannt⁴⁶⁸.

Podemos decir que siempre es posible adoptar una postura libre ante el dolor. Cuando es factible liberarse del sufrimiento, la elección libre es clara. Cuando no es viable escapar al sufrimiento hay un tipo de libertad que perdemos, pero siempre queda la libertad de actitud frente al sufrimiento. Y en la elección de la mejor actitud, de entre todas las posibles, radica el buen uso de la libertad y la oportunidad de madurez y crecimiento en el sufrimiento.

6.3 Síntesis

Con respecto a la libertad, podríamos decir que la postura del autor es la misma que en libros anteriores, a la pregunta de qué es el hombre nos dice: «Er ist ein Wesen, das immer entscheidet, was es ist»⁴⁶⁹, por lo tanto y a pesar de sus condicionamientos, es fundamentalmente libre.

Was also ist der Mensch? So fragen wir nochmals. – Er ist ein Wesen, das immer entscheidet, was es ist. Ein Wesen, das in sich gleichermaßen die Möglichkeit birgt, auf das Niveau eines Tieres herabzusinken oder sich zu einem heiligmäßigen Leben aufzuschwingen. Der Mensch ist jenes Wesen, das immerhin die Gaskammern erfunden hat; aber er ist zugleich auch jenes Wesen,

⁴⁶⁸ D. L. M., p. 214 (268). «La diferencia entre el masoquista y el penitente consiste en que el sufrimiento del segundo es de carácter intencional. Y la intención, el móvil de toda penitencia, es el arrepentimiento. Sólo el hombre arrepentido está interesado en castigarse voluntariamente. ¿Por qué no se limita a arrepentirse, sino que se castiga a sí mismo? Si me limito a arrepentirme, corro el riesgo de reincidir con facilidad. Sólo acompañando este arrepentimiento con la penalización voluntaria, con la expiación, con el sufrimiento asumido libremente, con un displacer, queda conjurado el peligro hasta cierto punto».

⁴⁶⁹ D. L. M., p. 218 (273). «[...]Un ser que siempre decide lo que es».

das in eben diese Gaskammern hineingeschritten ist in aufrechter Haltung und das Vaterunser oder das jüdische Sterbegebet auf den Lippen⁴⁷⁰.

El propio Viktor Frankl asegura haber demostrado que el hombre no está determinado por fuerzas vitales y sociales, y muestra las consecuencias:

Damit, daß wir nachweisen, daß der Mensch keineswegs eindeutig bestimmt ist von vitalen und sozialen Kräften und Mächten, vielmehr frei von ihnen und verantwortlich für die Selbstbestimmung, – damit haben wir, über die biologischen, psychologischen und soziologischen Fakten hinaus, die Existenz des Menschen zurückgewonnen⁴⁷¹.

Hemos buscado entre sus argumentos la demostración a la que hace referencia en la cita anterior (de que el hombre es libre y responsable de la autodeterminación), y hasta el momento, no hemos encontrado en su obra tal demostración, al menos de forma definitiva. Sin embargo sí hemos encontrado argumentos razonables, unas veces basados en el sentido común, otras en la observación fenomenológica. La mayoría ya esgrimidos en obras anteriores y que se repiten en esta son:

1. Puesta en evidencia que los «ismos» (psicologismo, sociologismo...) son reduccionismos, ya que pretenden interpretar la realidad, teniendo en cuenta sólo un aspecto de ella.
2. El psicologismo, tiene como consecuencia, la cosificación de la persona al anular su dimensión espiritual.
3. El psicologismo no puede explicar por qué los instintos pueden ser superados.

⁴⁷⁰ D. L. M., p. 218 (273). «¿Qué es, pues, el hombre? Seguimos preguntando. Es un ser que siempre decide lo que es. Un ser que alberga en sí la posibilidad de descender al nivel de un animal o de elevarse a una vida acendrada. El hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas; pero es también ese ser que caminó en dirección a esas cámaras de gas en actitud erguida o rezando el Padre nuestro [sic] o con la oración judía de los agonizantes en los labios».

⁴⁷¹ D. L. M., p. 230 (288). «Con la demostración de que el hombre no está determinado estrictamente por fuerzas y potencias vitales y sociales, sino que se ve libre de ellas y es responsable de la autodeterminación, hemos recuperado la existencia del hombre más allá de los hechos biológicos, psicológicos y sociológicos».

4. La decisión por unos valores y no otros, de seguir los valores elegidos o ignorarlos en un momento dado, indican que la persona es libre.
5. El sociologismo es incapaz de ver más allá de condicionamientos sociales, resulta subjetivista y finalmente relativista en la concepción del hombre.
6. El sociologismo no aplica sus principios a la propia sociología ni a los sociólogos.
7. Lo propiamente humano es superar los condicionamientos, trascender.
8. Es posible madurar, desarrollarse, frente a un sufrimiento necesario, gracias a la libertad interior, la libertad de adoptar una actitud u otra frente al dolor. Esta es una cuestión que, si bien ya surge en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, se trata en *Der Leidende Mensch* con mayor profundidad.

Por otra parte, en esta obra aparecen por primera vez un análisis de la importancia de las decisiones previas en las respuestas automáticas:

Las respuestas automáticas están basadas en decisiones previas (libres) de la persona, que conforman una actitud ante determinado tipo de situaciones.

Der Leidende Mensch, no puede considerarse una obra de «ideas nuevas» u originales en Frankl, pero tiene mucha importancia por tratarse de la obra en la que desarrolla de un modo más detenido las ideas que ya había anunciado anteriormente. De un modo especial aborda la cuestión del sentido del sufrimiento, que si no es el objetivo de estudio en esta tesis, si tiene relación, y lo hemos destacado, en cuanto al descubrir las posibilidades de libertad a pesar del sufrimiento.

7) Logos und Existenz (1951)⁴⁷²

El título de este libro es el resultado de combinar logoterapia con análisis existencial, pues el autor quiso transmitir así que se trataría en él tanto de la logoterapia como disciplina práctica, como del análisis existencial como línea antropológica de investigación. Tal como indica el subtítulo, comprende tres conferencias. La primera de ellas fue dictada originalmente en francés con el título «*L'analyse existentielle et les problèmes de l'homme moderne*», fue publicada en alemán pasando a llamarse *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit* (1947), esta primera edición se agotó rápidamente y la editorial pensó en hacer una nueva edición incorporando dos conferencias más. La segunda conferencia se titula *Der unbedingte Mensch (Metaklinische Vorlesungen)*, que resulta ser un resumen del libro que tendría el mismo nombre. De igual modo ocurriría con la tercera la tercera conferencia *Homo patiens (Versuch einer Pathodizee)*, y ambas, después de desarrollarse y convertirse en sendos libros, terminarían fundidas en un solo libro titulado: *Der Leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*.

Por lo tanto esta obra comprende un título que ya hemos analizado (*Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*) y dos conferencias que son el resumen de otro libro ya comentado *Der Leidende Mensch*. Esto nos exime de tener que comentarlas ahora.

⁴⁷² FRANKL, V. E., *Logos und existenz. Drei Vorträge von Viktor E. Frankl*. Amandus, Wien, 1951. Esta obra aparece como el capítulo titulado «Logos y existencia» en la versión castellana de la Fundación Arché, bajo la dirección del Lic. Máximo Eckel de: FRANKL, V. E., *La voluntad de sentido*. Herder, Barcelona, 1991.

8) Theorie und Therapie der Neurosen (1956)⁴⁷³

Nun mag der prognostisch infausteste psychotisch Erkrankte noch so sehr allen Nutzwert verloren haben – er behält seine Würde, denn der Wertrang des Homo patiens ist höher als der Homo faber. Der leidende Mensch steht höher als der tüchtige Mensch⁴⁷⁴.

Hemos escogido esta cita para comenzar este apartado, pues refleja claramente la postura de Frankl respecto al paciente, sea cual sea su situación clínica. Es decir, el paciente siempre es persona, siempre conserva su dignidad por muy precaria que sea su salud, e independientemente de sus capacidades, estado mental, etc.

Como es habitual en las obras de Viktor E. Frankl, este libro es resultado, en un primer momento, de la fusión de algunas lecciones impartidas en la universidad de Viena con apuntes de conferencias pronunciadas en distintos lugares. Posteriormente⁴⁷⁵ se añadió, a modo de introducción, un seminario impartido en la *United States International University de San Diego*, con el título de *Theory and therapy of neuroses*. El propio Frankl, en el prólogo a la primera edición alemana reconoce que debido a esto se darán reiteraciones, pero que dada la finalidad didáctica de la obra, las considera oportunas.

Realmente, este libro no supone la aportación de novedosas ideas con respecto a lo que anteriormente ha escrito el autor. Se trata, más bien, de afianzar las ideas expuestas en libros anteriores con ejemplos o con ideas más desarrolladas. Al igual que en *Ärztliche Seelsorge* habla de la necesidad del punto de apoyo espiritual (sen-

⁴⁷³ Para su análisis utilizaremos la versión alemana: FRANKL, V. E., *Theorie und Therapie der Neurosen*. Ernst Reinhardt Verlag, München, 2007. Versión en castellano de Constantino Ruiz-Garrido: FRANKL, V. E., *Teoría y terapia de las neurosis*. Herder, 2008. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «Th. Th. N.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁴⁷⁴ Th. Th. N., p. 75 (93). «Por mucho que el enfermo psicótico, pronósticamente más infausto, haya perdido todo su valor de utilidad, conserva, sin embargo, su dignidad y merece nuestro más profundo respeto. Tanto más cuanto que es precisamente enfermo, un enfermo mental; pues el rango de valoración del *homo patiens* es superior al del *homo faber*. El hombre paciente está por encima del hombre apto».

⁴⁷⁵ A partir de la cuarta edición alemana.

tido) para actuar con auténtica libertad, y menciona que el paciente psicótico conserva siempre una última libertad, aunque sólo sea la de poder adoptar una actitud u otra frente a su psicosis. En *Th. Th. N.*, para reforzar esta idea encontramos el siguiente ejemplo:

Ein Patient, der an einem Rückenmarkstumor leidet, kann seinen Beruf nicht weiter ausüben [...] schreiten seine Lähmungen so weit fort, daß er mit seinen Händen nicht mehr ein Buch zu halten imstande ist und auch nicht mehr die Kopfhörer verträglich [...] wie stellt er sich zu diesem Schicksal ein? Er bittet den nachtdiensthabenden Arzt, sich ja nur nicht seinetwegen in seiner Nachtruhe stören zu lassen: Dem gilt seine einzige Sorge, und eben damit, daß er sich in seinen letzten Stunden nicht mehr um sich, sondern um andere Menschen kümmert [...] jetzt hatte er Reklame gemacht dafür, was der Mensch selbst noch in solcher Lage vermag.⁴⁷⁶

También, al igual que en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, hace referencia a la posibilidad de libertad aún en casos muy extremos, (como ocurre, por ejemplo, en el caso de la psicopatía anancástica⁴⁷⁷), y vuelve a insistir en la importancia de afrontar condicionamientos con las actitudes adecuadas:

Die anankastische Psychopathie –das Substrat seiner Zwangsneurose— ist ja tatsächlich nicht seiner (geistigen) Person zurechenbar, haftet vielmehr seinem (seelischen) Charakter an. In dieser Hinsicht ist der Patient weder frei noch verantwortlich – nur um so mehr ist er es jedoch hinsichtlich seiner *Einstellung* gegenüber der Zwangsvorstellung: ständing kämpft er gegen seine blasphemischen Einfälle an und steigert dadurch nur deren «Macht» und die eigene Qual. Das Ankämpfen gegen das Symptom *abzustellen* – indem das *Motiv* dieses Ankämpfens ausgeschaltet wird – ist der Zweck dieser Technik⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ *Th. Th. N.*, pp. 208-209 (256-257). «Un paciente que sufre de un tumor en la médula espinal no puede seguir ejerciendo su profesión [...] sus parálisis avanzan tanto, que ya ni siquiera es capaz de coger con sus manos un libro, ni soporta siquiera los auriculares [...] ¿qué actitud adopta ante este destino? Pide al médico de servicio durante la noche que no pierda por él el descanso nocturno. Tal es su única preocupación. Y también que, en sus últimas horas, el médico no se preocupe ya de él, sino de otras personas [...]. Ahora ha hecho verdadera publicidad de lo que una persona es capaz de hacer, incluso en una situación como la suya».

⁴⁷⁷ Personalidad anancástica hace referencia a un modo de ser extremadamente perfeccionista, es otra forma de denominar a los trastornos que cursan con compulsiones o trastornos obsesivos-compulsivos, donde el paciente adquiere compulsiones relacionadas con asegurar o reasegurar que algo está perfecto.

⁴⁷⁸ *Th. Th. N.*, p. 188 (232). «La psicopatía anancástica –es decir, el sustrato de su neurosis obsesiva— no es imputable de hecho a su persona (espiritual), sino que es más bien algo inherente a su carácter

Incluso cuando en *Th. Th. N* se refiere a la necesidad de recurrir a lo espiritual para rescatar la libertad y responsabilidad nos recuerda a cuando, en *Der unbewusste Gott*, dice que el hecho de ser consciente de lo espiritual ayudará a recuperar la conciencia de su libertad y responsabilidad. Estas ideas aparecen expresadas, por ejemplo, cuando habla de los pacientes endógeno-depresivos:

Der Mensch ist endogen-depressiv mit dem Magen, mit Haut und Haaren, mit Leib und Seele, aber eben nicht mit dem Geist.[...] Und so sehen wir, wie dem psycho-physischen Parallelismus ein psychonoëtischer Antagonismus gegenübersteht. Ihn gilt es aufzurufen⁴⁷⁹.

En definitiva, no nos encontramos con novedades en la exposición de ideas con respecto a la libertad y el análisis existencial o la logoterapia, pero sí con una exposición práctica de las consecuencias de aplicar en la clínica dichas teorías. Para una mejor comprensión de estas, hemos decidido expresarlas con una secuencia, que muestra, cómo el concepto de libertad en Frankl tiene unas consecuencias directas, en la práctica clínica de la logoterapia.

1. Hay una parte del hombre, lo propiamente humano, que no se ve afectado por la enfermedad psíquica. Según esto, las enfermedades afectan al cuerpo y a la mente (psique), pero no a la dimensión espiritual.

[...] ist vielmehr der Beitrag des Menschen zur Krankheit, entspricht und entspringt einer Auseinandersetzung zwischen dem Menschlichen im Kranken und dem Krankhaften am Menschen. Es geht weit hinaus über die bloße vitale Baisse, über eine Psychosomatose; womit wir es zu tun haben, ist vielmehr eine Zutat der Person, etwas Personales und als solches etwas Transmorbides; denn die Person ist eine geistige und als solche jenseits von gesund und krank⁴⁸⁰.

(psíquico). En este aspecto, el paciente no es libre ni responsable. Pero si lo es, y mucho más, con respecto a su *actitud* ante la idea obsesiva: está luchando constantemente contra sus ocurrencias blasfemas, e intensifica con ello el “poder” de las mismas y su propio tormento. La finalidad de esta técnica consiste en *deponer* la lucha contra el síntoma, suprimiendo el *motivo* que induce a ella».

⁴⁷⁹ *Th. Th. N.*, p. 71 (88). «El hombre es endógenodepresivo de pies a cabeza, con el estómago, con el cuerpo y el alma, pero precisamente no con el espíritu. [...] Así, pues, vemos que existe un antagonismo psiconoético frente al paralelismo psicofísico. A él hay que apelar».

⁴⁸⁰ *Th. Th. N.*, pp. 67-68 (84). «[...] es más que nada la contribución del hombre a su enfermedad, y

De esta afirmación se deriva una cuestión importante, un enfermo no es sólo lo que vemos en él, es decir, si por ejemplo es psicótico, no se trata de un psicótico, sino de una persona atrapada o limitada por su psicosis. El matiz es de gran relevancia, es muy diferente pensar y decir que un paciente es simplemente un psicótico que tener presente a una persona detrás de una psicosis, a una persona que sufre porque la psicosis no le deja relacionarse con los demás o manifestarse como desearía hacerlo. Frankl coincide con la idea propuesta por Rudolf Allers de rescatar o considerar la parte intacta en el paciente (la persona espiritual)⁴⁸¹. Esta actitud es fundamental para el psicoterapeuta que quiera tener un encuentro sin reduccionismos durante la terapia (aunque es igualmente importante para cualquier clínico).

[...] kann eine psychophysische Funktionsstörung bewirken, daß sich die hinter dem psychophysischen Organismus und, wie wir noch hören werden, irgendwie auch über ihm stehende geistige Person nicht zum Ausdruck bringen, nicht entäußern kann: dies ist es – nicht mehr und nicht weniger als dies – was die Psychose für die Person bedeutet. Auch bei R. Allers lesen wir: «Die Krankheit verhindert die Person an ihrer Selbstentäußerung», und der Autor verabsäumt es nicht, in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß dies auch gilt «bei schweren Defektzuständen, etwa bei hochgradiger, durch mangelhafte Entwicklung des Gehirns begründeter Idiotie oder bei weit fortgeschrittener Demenz infolge von Zerstörung des Gehirns»⁴⁸².

2. En esa parte, lo espiritual, es donde precisamente reside la más auténtica libertad y la responsabilidad. En la defensa de su tesis, que propugna una libertad y res-

responde y nace de un enfrentamiento entre lo humano en el enfermo y lo enfermo en el hombre. Esto va más allá de un simple bajón vital, de una psicوماتosis; con lo que nos encontramos es más bien con una aportación de la persona, con algo personal, y, por lo tanto, con algo *transmórbido*, pues la persona es espiritual y en virtud de esta cualidad se encuentra más allá de lo sano y lo enfermo».

⁴⁸¹ En nota a pie de página de *Th. Th. N.*, p. 68 (85), atribuye el primer intento de descubrir la «humanidad intacta» en el paciente a Henri Baruk (15-08-1897 a 14-06-1999). Psiquiatra francés judío, preocupado por la relación entre la psicoterapia, la moral y el espíritu. Autor de: *Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale: haines et réactions de culpabilité*, PUF, París, 1945.

⁴⁸² *Th. Th. N.*, p. 69 (85). «[...] un trastorno funcional puede hacer que la persona espiritual que se haya detrás del organismo psicofísico y, como ya veremos, también por encima de él, en cierto modo, no pueda manifestarse ni declararse: esto es, ni más ni menos, lo que la psicosis significa para la persona. También en R. Allers leemos: “La enfermedad impide a la persona la manifestación de sí misma” y el autor no se olvida de indicar expresamente en esta ocasión que esto es válido aun “en graves estados defectuosos; por ejemplo, en una idiotez de alto grado, originada por un desarrollo deficiente del cerebro, o en una demencia muy avanzada debida a una destrucción cerebral”».

ponsabilidad «intactas» en el paciente psicótico, también hace referencia a otros autores, como W. von Baeyer, J. Segers, E. Stransky y E. Nenninger-Lerchenthal⁴⁸³.

Aber hat nicht W. von Baeyer gesagt: «Die ärztliche Pädagogik der Irren appelliert an Freiheit und Verantwortlichkeit»? Hat nicht J. Segers gesagt, daß «bestimmt moralischer Mut dazu gehört, an eine verantwortliche Freiheit zu appellieren», daß «wir aber in der Anstalt diese Stufe erreichen müssen»? Hat nicht E. Menninger-Lerchenthal darauf hingewiesen, daß «die Melancholie manchmal nicht vordringt bis zum Kern der Persönlichkeit, in dem deren Grundhaltung verankert ist»? Unseres Erachtens kann auch noch der im Sinne einer endogenen Depression leidende Mensch qua geistige Person dieser Affektion des psychophysischen Organismus trotzen und sich so aus dem organismischen Krankheitsgeschehen heraushalten⁴⁸⁴.

3. El análisis existencial debe descubrir esa parte del paciente enfermo que no está afectada por la enfermedad, lo espiritual. Este es uno de los principales objetivos del análisis existencial, sobre todo en el caso de trastornos funcionales, donde será imprescindible descubrir esa humanidad intacta detrás tanto de los padecimientos neuróticos, como de los psicóticos.

Was sie entdeckt, ist eine unversehrte und unversehrbare Menschlichkeit; ihrer auch noch hinter aller neurotischen Zerrüttung und psychotischen Verrückung ansichtig zu werden, will uns die Existenzanalyse lehren⁴⁸⁵.

4. Una vez despertado lo espiritual, el objetivo es poner en acción a la libertad y la responsabilidad. Por eso su propuesta es enfrentar la parte sana, lo espiritual, con

⁴⁸³ Psiquiatras contemporáneos de Viktor E. Frankl.

⁴⁸⁴ *Th. Th. N.*, pp. 70-71 (87-88). «Pero, ¿no ha dicho W. von Baeyer que “la pedagogía médica de los dementes apela a la libertad y la responsabilidad”? ¿No ha dicho J. Segers que “ciertamente ser requiere valor moral para apelar a una libertad responsable”, pero que “tenemos que conseguir este grado en la clínica”? ¿No ha testificado E. Stransky que oficiales endogenodepresivos que habían dado su palabra de honor de no suicidarse mantuvieron la palabra? ¿No ha señalado E. Nenninger-Lerchenthal decididamente que “la experiencia personal me dice que la depresión endógena no penetra a veces hasta el núcleo de la personalidad, donde se halla arraigada su actitud básica”? A nuestro parecer, incluso el hombre afecto de una depresión endógena puede resistir en cuanto persona espiritual esta afección del organismo psicofísico y mantenerse de este modo fuera del acaecer orgánico de la enfermedad».

⁴⁸⁵ *Th. Th. N.*, p. 68 (84-85). «Lo que descubre es una humanidad intacta e intocable; columbrarla incluso escondida detrás de toda disolución neurótica y descomposición psicótica es lo que el análisis existencial intenta enseñarnos».

la enferma, la psicofísica. Lo llama contribución del hombre a su enfermedad, pues considera que lo propiamente humano reside en lo espiritual. Como consecuencia de esto, a pesar de la enfermedad limitante, el hombre puede decidir su destino:

[...] die Existenzanalyse nicht nur etwas zu entdecken, sondern auch etwas zu erwecken bestrebt ist. Was sie entdeckt, ist die unversehrte und unversehrbare Menschlichkeit. Es sind nun drei Existentialien, die menschliches Dasein als solches, als menschliches (nicht nur charakterisieren, sondern) konstituieren: Geistigkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit. Und sobald die Existenzanalyse versucht, Geistigkeit auch noch im psychotischen Dasein zu entdecken, bemüht sie sich, auch noch in ihm Freiheit und Verantwortlichkeit zu erwecken⁴⁸⁶.

5. La libertad y la responsabilidad siempre pueden actuar, aún en los casos más limitados, donde al menos queda la libertad de escoger una actitud u otra.

Tatsächlich eignet auch nach dem psychotischen Dasein ein Freiheitsgrad – Freiheit gegenüber der Überwältigung durch die Psychose– und ein letzter Rest von Verantwortlichkeit: Verantwortlichkeit für die Bewältigung der Psychose– für die Gestaltung des Schicksals, Psychose genannt; denn dieses Schicksal ist noch immer gestaltbar und erst zu gestalten⁴⁸⁷.

En definitiva, es apelando a esta libertad y responsabilidad como se espera que el paciente pueda decidirse para defenderse o conciliarse con la enfermedad. La misión del análisis existencial es descubrir a la persona su libertad y orientarla hacia la dirección que más le favorezca. Esta posibilidad de enfrentarnos a la enfermedad de un modo u otro, es la que permite el afrontamiento adecuado de la enfermedad. Esta es una característica que nos distingue de los animales.

⁴⁸⁶ *Th. Th. N.*, p. 70 (86-87). «[...] el análisis existencial no sólo procura descubrir algo, sino también despertar algo. Lo que descubre es la humanidad intacta e invulnerable. Son tres “existenciales” los que (no sólo caracterizan, sino) constituyen el existir humano en cuanto humano: espiritualidad, libertad y responsabilidad. Y cuando el análisis existencial trata de descubrir espiritualidad, incluso en la existencia psicótica, procura despertar, aún en ella, libertad y responsabilidad».

⁴⁸⁷ *Th. Th. N.*, p. 70 (87). «En realidad es propio, incluso de la existencia psicótica, un grado de libertad –libertad frente al avasallamiento por parte de la psicosis– y un último resto de responsabilidad: responsabilidad para el dominio de la psicosis, para la conformación del destino llamado psicosis; pues este destino continúa siendo formable y está aún por formar».

[...] ; denn es widerfährt und geschieht einem Menschen: ein Tier müßte sich fallen lassen in die krankhafte Affektivität – ein Tier müßte sich treiben lassen von der krankhaften Impulsivität; der Mensch allein kann sich auseinandersetzen mit alledem. Und er hat sich immer schon auseinandergesetzt – er hat es getan im Augenblick, in dem es überhaupt zu Verarmungswahn und Versündigungswahn kommt – je nachdem⁴⁸⁸.

Aunque nos plantea que no siempre es el mismo el grado de libertad. De hecho existen enfermedades mentales en las que aparentemente el paciente está totalmente limitado. Sobre todo, hay que tener en cuenta que la posibilidad de libertad no implica que la persona enferma necesariamente la ejercite.

Diese Begrenztheit entspricht nämlich der Bedingtheit des Menschen, der nur fakultativ ein unbedingter ist, während er faktisch ein bedingter bleibt; denn mag er auch noch so sehr ein im Wesen geistiges Wesen sein – er bleibt ein endliches Wesen. Daraus ergibt sich auch schon, daß die geistige Person sich nicht unbedingt durchzusetzen vermag – durch die psychophysischen Schichten hindurch. Weder ist die geistige Person durch die psychophysischen Schichten hindurch immer sichtbar, noch immer wirksam⁴⁸⁹.

Por eso distingue ocasiones en las que la persona debe enfrentarse a su psicosis, como en el caso de enfermedades con tendencias suicidas:

[...] worauf es jeweils ankommt, ist vielmehr, welche Konsequenz der betreffende Patient aus der gegebenen Selbstmordtendenz, aus seinem Selbstmorddrang oder aus seinem suizidalen Zwangsimpuls zieht, mit einem Wort, wie er qua geistige Person sich zur Selbstmordtendenz qua psychologisch-organismischem Faktum einstellt, wie er sich zu diesem Faktum verhält⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ *Th. Th. N.*, p. 74 (92). «[...] ; esto ocurre y pasa a un hombre; un animal no tendría más remedio que dejarse caer en la afectividad morbosa y dejarse llevar por la impulsividad morbosa; sólo el hombre puede y debe enfrentarse con todo ello y he aquí que ya desde el principio se enfrentó, lo hizo desde el momento que apareció el delirio de pobreza y el delirio de pecado».

⁴⁸⁹ *Th. Th. N.*, pp. 97-98 (118). «Esta limitación corresponde a la condicionalidad del hombre, que sólo facultativamente es incondicionado, mientras que fácticamente sigue siendo condicionado, pues por más que sea un ser espiritual por esencia, sigue siendo un ser finito. De lo dicho se desprende que la persona espiritual no es capaz de imponerse incondicionalmente a través de las capas psicofísicas. Ni la persona espiritual está siempre manifiesta a través de las capas psicofísicas, ni tampoco es siempre eficiente».

⁴⁹⁰ *Th. Th. N.*, p. 94 (114). «[...] Lo que en cada caso importa ante todo es la consecuencia que el respectivo paciente saca de su dada tendencia al suicidio, de su afán de suicidarse o de su impulso suicida obsesivo; en una palabra, que actitud adopta en cuanto persona espiritual frente a la tendencia suicida en cuanto hecho psicológico-orgánico y cómo se comporta ante este hecho».

Y ocasiones en las que lo adecuado no es enfrentarse directamente a la psicosis, bien por ser inevitable o por ser contraproducente, sino convivir con ella. Frankl llega a decir que el paciente debería incluso conciliarse con ella:

Die Existenzanalyse ekphorisiert eine unversehrte Geistigkeit, die auch noch hinter der Psychose steht, und sie appelliert an eine Freiheit, die auch noch über der Psychose steht: die Freiheit, sich mit der Psychose auseinanderzusetzen – so oder so: sei es sich ihrer erwehrend – sei es mit ihr sich versöhnend⁴⁹¹.

Una forma de realizar esta conciliación es, según dice Frankl, personalizar la psicosis. Y este personalizar la psicosis puede hacerse con el sentido del humor, de modo que reste tensión al hecho de estar sufriendo una psicosis:

[...] eine unserer schizophrenen Patientinnen gibt an, daß sie zwar Stimmen höre; dies sei ihr aber noch immer lieber, als wenn sie schwerhörig wäre⁴⁹².

En este caso la paciente utiliza el humor para restar importancia a las voces que oye, y de este modo, no sufrir por ellas, sino convivir con ellas desdramatizando su situación. Del conocimiento de casos como este, Frankl, deduce que lo mejor para el paciente psicótico es que haga «suya» su psicosis. De este modo, al personalizar la psicosis, en lugar de resignarse, dejarse llevar, actúa y decide, en la medida de sus posibilidades sobre ella, desarrollando su capacidad de libertad.

Aber die Logotherapie bei Psychosen muß mehr besorgen als dies: sie muß nicht nur objektivieren – sie muß das Krankheitsgeschehen auch subjektivieren lassen: sie muß den Patienten dazu anregen, daß er ihm Gepräge und Stempel seiner Persönlichkeit aufdrücke, daß er die Psychose personiere. Mit einem Wort: wir haben dafür zu sorgen, daß *die Auseinandersetzung zwischen dem Menschlichen im Kranken und dem Krankhaften am Menschen geleistet werde*⁴⁹³.

⁴⁹¹ Th. Th. N., p. 70 (87). «El análisis existencial revela una espiritualidad intacta e intocable que queda aun detrás de la psicosis y apela a una libertad que se encuentra aún por encima de la psicosis: la libertad de enfrentarse con la psicosis de una manera o de otra: bien sea defendiéndose de ella o bien conciliándose con ella».

⁴⁹² Th. Th. N., pp. 73-74 (91). «[...] una de nuestras pacientes esquizofrénicas nos refiere que oía voces, pero que ello –dice– después de todo era mejor que no [sic] estar sorda como una tapia».

⁴⁹³ Th. Th. N., p. 73 (91). «Pero en la psicosis la Logoterapia ha de procurar más aún: no objetivar

En los casos a que nos estamos refiriendo, en los que no existe posibilidad de un enfrentamiento eficiente, nos muestra que al menos queda por parte del paciente la posibilidad de un cambio de actitud (cuando esta no sea la adecuada), para de este modo, utilizando la expresión anteriormente acuñada «hacer suya la enfermedad».

Podemos concluir, debido a las aportaciones de Frankl y de los autores que cita, que un paciente endógeno-depresivo puede utilizar su libertad y responsabilidad para enfrentarse a la enfermedad y que dependiendo del uso que haga de ellas, en pacientes con la misma patología y circunstancias podremos observar diferentes respuestas. Es decir, se puede ejercer la libertad a pesar del condicionamiento que supone la enfermedad.

8.1 «El espíritu no enferma» a estudio

Ante la propuesta logoterapéutica de recurrir a la parte del ser humano que no enferma, se nos plantean dos importantes cuestiones. La primera es ¿qué entiende Frankl por «espíritu» cuando hace esta afirmación? Y la segunda, ¿qué quiere decir con que «no enferma»?

Para responder a la primera pregunta tenemos que saber que cuando Frankl habla de espíritu, siempre lo identifica con lo que es propio del hombre, es lo libre del hombre. En no pocas ocasiones aclara que él con lo espiritual no se refiere a lo «espiritual-religioso». Pero cuando hace esto no especifica concretamente a qué se refiere con «religioso» en este contexto. Nosotros entendemos que hace referencia al significado corriente de la expresión, es decir, religioso como lo relacionado con ritos o prácticas religiosas. Por tanto debe estar queriendo decir algo así como «lo espiritual aconfesional». Por otro lado, cuando habla de que el «espíritu» no enferma, utiliza el término «*Geist*», que en alemán también significa: mente, inteligencia o

solamente, sino que también tiene que hacer subjetivar el acaecer patológico, ha de estimular al paciente a que imprima en él la impronta y el sello de su personalidad, a que personalice la psicosis. En una palabra: debemos procurar *que se realice el enfrentamiento entre lo humano en el enfermo y lo enfermo en el hombre*».

ingenio. Sin embargo para hablar de alma reserva el término «*Seele*» que es más específico. De todas formas los límites de la dimensión espiritual quedan poco definidos en su antropología, pues la considerarla como «un misterio» que se manifiesta de diversas formas y que no es totalmente abarcable por nuestro conocimiento.

En respuesta a la segunda pregunta, sobre qué significa que el espíritu «no enferma», habría que hacer varias distinciones. En primer lugar, no es lo mismo si se refiere a que el espíritu nunca enferma debido a enfermedades biológicas ni psicológicas, a querer afirmar que nunca enferma de modo absoluto. Su intención puede ser: transmitir que un defecto biológico, o psicológico, no puede hacer que un hombre deje de serlo; que su «ser persona» no se ve afectado por tener enfermedades; y que un paciente siempre puede recurrir a su esencia, para desde ella tomar valor, decisiones, actitudes⁴⁹⁴. En este caso, hasta este punto, Frankl habría dado suficientes argumentos. Sin embargo, si se refiere a que el espíritu nunca enferma en absoluto, sería necesaria una mayor claridad o especificación sobre qué es lo que no enferma y por qué. Frankl podría estar refiriéndose con «espíritu» solamente a aquella parte del hombre que es inaccesible al mal, que conserva lo que comúnmente denominamos dignidad ontológica de la persona (haga lo que haga), es decir, aquello que corresponde con la presencia de Dios en las cosas (que podría ser entendido en un sentido panteísta o simplemente como consecuencia de ser una creación divina⁴⁹⁵). Es posible que esta parte incorruptible tenga que ver con lo que Frankl denominaba el «Dios inconsciente». Pero también, refiriéndonos a espíritu, podría cuestionarse si existe una parte corruptible, por ejemplo, por el pecado. De enfermar esta «parte», que está en la dimensión superior⁴⁹⁶, se podrían ver afectadas las inferiores (aunque lo inferior no puede afectar a lo superior, lo superior sí que puede afectar a lo inferior). Frankl menciona la existencia del pecado cuando en *Der Leidende Mensch* enumera los

⁴⁹⁴ Parece un gran acierto plantearse que frente a una enfermedad psicofísica, si el alma está sana puede ser la clave para iniciar la curación.

⁴⁹⁵ Por muy mal que obre una persona nunca dejará en el sentido ontológico de ser alguien con valor, bueno en sí mismo, aunque no bueno en su conducta.

⁴⁹⁶ Hablamos de dimensión superior e inferior, de acuerdo a la teoría de la ontología dimensional de Frankl, para referirnos por un lado a la dimensión espiritual (noética) y por el otro a las dimensiones biológica y psicológica, no porque creamos que el hombre tiene dos dimensiones separables en un sentido dualista.

tipos de sufrimiento del hombre. Sin embargo nunca se detiene a definir qué entiende por pecado ni qué dimensión le es propia. Suponemos que no la ubicaría en la dimensión biológica ni en la psicológica, pero si se diese en la dimensión espiritual entraría en contradicción con la sentencia comentada, es decir, habría que plantearse la posibilidad de que lo espiritual sí puede enfermar.

En definitiva, nos parece una gran aportación recurrir a la libertad que se alberga en lo espiritual para curar las enfermedades. Ya que lo espiritual no enferma desde lo físico o lo psicológico, puede estar intacto mientras que se esté enfermo en las otras dimensiones.

8.2 Angustia y culpabilidad *versus* libertad y responsabilidad

Otra prueba de la existencia de libertad y responsabilidad en el ser humano son dos de los posibles fenómenos existenciales, la angustia y la culpa. La angustia es un sentimiento que se percibe cuando existe una incertidumbre sobre el futuro, si nunca pudiésemos escoger que opción tomar con respecto al futuro no tendría sentido la preocupación angustiosa, a lo más tendríamos miedo a nuestro «destino», pero el término angustia supone un componente de temor a elegir de forma inadecuada en un momento dado, temor a ser superado en nuestras posibilidades⁴⁹⁷. Desde el existencialismo francés más extendido⁴⁹⁸ también puede entenderse la angustia como ser arrojado al mundo, angustia ante la nada, etc., pero en este sentido puede considerarse la angustia como «el vértigo de la libertad» por lo tanto volvemos a hablar de una situación que nos enfrenta ante la elección. Sin embargo la culpa se debe al reconocimiento de una elección en contra del sentido siendo consciente de ello. Es decir un uso de la libertad irresponsable.

⁴⁹⁷ LAZARUS, R. S., FOLKMAN, S., Stress, appraisal, and coping. Springer, New York, 1984. Versión castellana de M. Zaplana: Estrés y procesos cognitivos. Ed. Martínez Roca. Barcelona, 1986.

⁴⁹⁸ Véase Sartre o A. Camus.

[...] woraus Angst und Schuld entspringen, sind Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen: Nur ein Wesen, das frei ist, kann Angst haben (Kierkegaard: «Die Angst ist der Schwindel der Freiheit»), und nur ein Wesen, das verantwortlich ist, kann schuldig werden. Daraus ergibt sich, daß ein Wesen, das zum Freisein und Verantwortlichsein begnadigt ist, zum Ängstlichwerden und Schuldigwerden verurteilt ist. [...] läßt sich sagen: Schuld hatte ein Geschlecht, das nicht tat, was es sollte; Angst hat ein Geschlecht, das nicht *weiß*, was es soll⁴⁹⁹.

Este actuar irresponsablemente, se da de un modo claro cuando la persona se «masifica», es decir, huye de su singularidad y prefiere renunciar a su libertad y responsabilidad, para de este modo no enfrentarse a la tarea de elegir y hacerlo responsablemente, delegando en «los otros».

Der Mensch von heute möchte in der Masse aufgehen; in Wirklichkeit geht er in ihr unter, gibt er sich auf, nämlich als freies und verantwortliches Wesen⁵⁰⁰.

Llega a provocarse lo que Frankl describirá como un tipo de neurosis colectiva, consistente básicamente en una huida de la responsabilidad.

Alle vier Symptome der kollektiven Neurose: die provisorische Daseinshaltung und die fatalistische Lebenseinstellung, das kollektivistische Denken und der Fanatismus – lassen sich zurückführen auf Flucht vor der Verantwortung und Scheu vor der Freiheit. Freiheit und Verantwortlichkeit aber machen die Geistigkeit des Menschen aus. Der heutige Mensch aber ist geistes überdrüssig, und dieser Geistes-überdruß ist eben das Wesen des zeitgenössischen Nihilismus⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ *Th. Th. N.*, 150 (184). «[...] los elementos de los que surgen la angustia y la culpa– son la libertad y la responsabilidad del hombre: sólo un ser que es libre puede tener angustia (Kierkegaard: “La angustia es el vértigo de la libertad”) y sólo un ser que es responsable puede llegar a ser culpable. De aquí se desprende que un ser que ha recibido la gracia de ser libre y responsable está condenado a llegar a sentir angustia y hacerse culpable. [...] podemos decir: una generación que no hizo lo que debía haber hecho, tenía culpa. Una generación que no *sabe* lo que debe hacer, tiene angustia».

⁵⁰⁰ *Th. Th. N.*, p. 159 (196). «El hombre de hoy querría desaparecer en medio de la masa; en realidad, el hombre desaparece en la masa, renuncia a sí para entregarse a ella, renuncia a sí como ser libre y responsable».

⁵⁰¹ *Th. Th. N.*, p. 160 (198). «Los cuatro síntomas de la neurosis colectiva: la actitud provisional ante la existencia y la postura existencial fatalista, el pensamiento colectivista y el fanatismo, se pueden reducir a una huida de la responsabilidad y a un temor a la libertad. Ahora bien, la libertad y la responsabilidad integran la espiritualidad del hombre. Pero el hombre actual está hastiado del espíritu. Y este hastío del espíritu constituye precisamente la esencia del nihilismo contemporáneo».

Esta neurosis y el consiguiente intento de «masificación» por parte de las personas en la sociedad actual, es explicado en la introducción de *Theorie und Therapie der Neurosen*. También, al igual que en *Der Unbewusste Gott*⁵⁰², insiste en los peligros del conformismo y el totalitarismo:

Weder wissend, was er muß, noch wissend, was er soll, weiß er aber auch nicht mehr recht, was er eigentlich will. Und die Folge? Entweder *er will nur das, was die anderen tun, und das ist Konformismus*. Oder aber umgekehrt: *er tut nur das, was die anderen wollen* – von ihm wollen. Und da haben wir den *Totalitarismus*⁵⁰³.

Si la principal fuente de sentido, radicaba en los valores de las tradiciones, la ausencia de ellas podría ser una de las explicaciones de la vulnerabilidad de las personas a la hora de tomar decisiones. Y esta vulnerabilidad haría más fácil que se dejasen llevar por el conformismo o el totalitarismo. Pero como es una idea que se repite renunciamos a extendernos en su comentario y análisis.

8.3 Síntesis

Esta obra no aporta novedades a la cuestión sobre la libertad en Frankl, sin embargo expone de forma práctica la utilidad del buen uso de esta para que el paciente pueda enfrentarse o conciliarse con su psicosis o neurosis. También encontramos en ella de nuevo referencias a la relación entre libertad, angustia y culpa. Por último, también nos hemos detenido a examinar la expresión «el espíritu no enferma» propia de Frankl pero como fue tratada en *Ärztliche Seelsorge* omitimos un análisis en relación a la libertad.

la existencia y la postura existencial fatalista, el pensamiento colectivista y el fanatismo, se pueden reducir a una huida de la responsabilidad y a un temor a la libertad. Ahora bien, la libertad y la responsabilidad integran la espiritualidad del hombre. Pero el hombre actual está hastiado del espíritu. Y este hastío del espíritu constituye precisamente la esencia del nihilismo contemporáneo».

⁵⁰² D. U. G., p. (95).

⁵⁰³ Th. Th. N., p. 14 (18). «Al no saber lo que tiene que hacer y al no saber lo que debe hacer, el hombre no sabe ya tampoco a ciencia cierta qué es lo que él quiere. ¿La consecuencia? Una de dos: o *el hombre quiere únicamente lo que los demás hacen*, y eso se llama *conformismo*. O bien ocurre lo inverso: *él hace únicamente lo que los demás quieren*, en cuyo caso tenemos el *totalitarismo*».

9) Das Menschenbild der Seelenheilkunde (1959)⁵⁰⁴

En esta obra, Frankl aborda nuevamente la crítica a los «psicologismos»⁵⁰⁵. De estos psicologismos, denuncia especialmente que tras una pretendida observación científica de la conducta humana, esconden una deshumanización de la idea psicológica del hombre, presentándolo como un objeto más que como un sujeto. Ya que en lugar de atribuir al hombre la capacidad de elección, analizan su conducta como si resultase, exclusivamente, causada bien por unos estímulos, o bien por unas tendencias o instintos. El hombre, por lo tanto, queda convertido en un objeto a merced de estímulos o instintos, en lugar de un sujeto que decide qué acción realizar o en qué momento realizarla.

[...] at the moment the subject is made into an object, its own objects disappear. And inasmuch as the «intentional referents» form «the world in» which a human being «is», as a «being-in-the-world», to use the more often than not misused Heideggerian phraseology, the world is shut out as soon as man is seen no longer as a being, so to speak, acting into the world but rather as a being reacting to stimuli (the behavioristic model) or abreacting drives and instincts (the psychodynamic model)⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ FRANKL, V. E., *Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus*. Hippokrates-Verlag, Stuttgart, 1959. La versión castellana que tomaremos como referencia será la de Turrieno, F.F.: FRANKL, V. E., *La idea psicológica del hombre*. Rialp, S.A., Madrid, 1999. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «D. M. S.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada. Al haber utilizado la primera edición de *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, no aparece una conferencia añadida en la sexta edición, pero esta misma conferencia aparece como anexo en FRANKL, V. E., *Der Wille zum Sinn*. Verlag Hans Huber, Bern, 1982, que aunque en su mayoría fue escrita en alemán, en este capítulo Frankl la transcribe tal como la dictó originalmente, en inglés. En estos casos tomaremos el original de *Der Wille zum Sinn*, indicándolo con la abreviatura «D. W. S.» y a continuación utilizaremos la traducción de la versión en castellano de la obra a estudio con la abreviatura «I. Ps. H.».

⁵⁰⁵ Ya comenzada en obras como: *Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen*.

⁵⁰⁶ D. W. S., p. 255; I. Ps. H., pp. 27 y 28. «[...] en el momento en que el sujeto se transforma en objeto, sus objetos propios desaparecen. Y como los “referentes intencionales” forman “el mundo en el cual un ser humano es”, en el sentido de “ser-en-el-mundo” (para usar la frase de Heidegger, frecuentemente mal empleada), resulta así que el mundo se cierra tan pronto como a una persona se la deja de ver como a un ser que actúa en el mundo y se la ve más bien como un ser que reacciona a estímulos (modelo behaviorista) o que manifiesta tendencias e instintos (modelo psicodinámico)».

Del mismo modo critica el cientificismo, que no la ciencia, pues debido a él, se tiene una imagen distorsionada del hombre. Esta imagen no deja lugar para las elecciones, es decir, no considera a la persona como ser libre, sino más bien como un ser cuyos actos responden a causas, están determinados.

As soon as we project human beings into the dimension of a psychology strictly scientifically conceived, we cut them off from the world of potential reasons. What then is left instead of reasons are causes. The difference? Reasons motivate me to act in the way I choose. Causes determine my behavior unwillingly and unwittingly, whether I know it or not⁵⁰⁷.

Y en la página siguiente continúa, poniendo ejemplos de cómo según sea la ideología de los reduccionistas, estos verán al hombre condicionado de un modo u otro:

If he is a psychoanalyst, he will substitute for motives - drives and instincts as that which causes human behavior. If he is a behaviorist, he will see [sic] in human behavior the mere effect of conditioning and learning processes. If there are no meanings, no reasons, no choices, determinants have to be hypothesized, one way or another, to replace them⁵⁰⁸.

La postura de Frankl, como hemos comentado en obras anteriores, será por tanto, la de defender que somos libres a pesar de los condicionamientos. Aunque no somos libres ante determinadas situaciones inevitables, si lo somos de escoger una actitud u otra ante la situación que nos viene dada.

But if you really cannot change a situation that causes your suffering, what you still can choose is your attitude⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ D. W. S., p. 255; *I. Ps. H.*, p. 28. «Tan pronto como proyectamos al ser humano a la dimensión de una psicología que sea concebida en forma estrictamente científica, lo recortamos, lo separamos del medio, de las motivaciones potenciales. Lo que queda, en lugar de razones y motivaciones, son causas. Las razones me motivan para actuar en la forma que yo elijo. Las causas determinan mi conducta inconscientemente, sin saberlo, tanto si las conozco como si no».

⁵⁰⁸ D. W. S., p. 255; *I. Ps. H.*, p. 29. «Si es un psicoanalista, querrá sustituir los motivos por ciertas tendencias e instintos como causas de la conducta humana. Si es un behaviorista, querrá ver en la conducta humana el mero efecto de los procesos de condicionamiento y aprendizaje. Si no existen sentidos ni razones, ni elecciones, deben suponerse otros determinantes, de una manera u otra, para reemplazarlos».

⁵⁰⁹ D. W. S., p. 260; *I. Ps. H.*, p. 37. «Pero si no podemos cambiar la situación que causa nuestro su-

Vuelve de nuevo a su tesis de la libertad condicionada. Otros temas, relacionados con la libertad, que tratará a lo largo de esta obra son: La psicopatía anancástica; libertad creadora, vivencial y de actitud; libertad de la voluntad.

9.1 Psicopatía anancástica, neurosis y libertad

El origen de la denominación anancástica, procede del griego *anankos* (sujección, fuerza, necesidad). Se trata de una psicopatía caracterizada por la falta de libertad o libre albedrío ante la aparición de determinados pensamientos, ideas, obsesiones, etc. Frankl nos expone en la «Primera conferencia» del libro que estamos comentando⁵¹⁰, cómo en un caso de verdadera anancastia, el estudio encefalográfico detecta anormalidades que indican la procedencia de la patología en algo orgánico. No se puede hablar por tanto, de un problema que radique en lo espiritual. Si padece una neurosis obsesiva no podemos responsabilizar al paciente de ella, no es libre como en otros tipos de neurosis, de tenerla, ni por tanto responsable de ella: «In dieser Hinsicht ist der Patient weder frei noch verant-wortlich [...]»⁵¹¹. Pero, tal como Frankl nos señala en otras ocasiones, en casos como este, en los que hay pérdidas de libertad, siempre nos podemos encontrar con una libertad que permanece, y es la libertad para escoger la actitud ante nuestras circunstancias: «[...] nur um so mehr ist er es jedoch hinsichtlich seiner *Einstellung* gegenüber dem Anankasmus»⁵¹². El paciente anancástico, siendo consciente de las limitaciones de libertad que sufre como consecuencia de su enfermedad, puede adoptar distintas actitudes frente a ella, y es libre de escoger unas u otras. En este aspecto se centra Viktor Frankl y su logoterapia,

frimiento, sí nos es posible elegir nuestra actitud frente al mismo».

⁵¹⁰ D. M. S., p. 34 (74). «Wie schicksalhaft der Kern der Zwangsneurose ist, hat sich neuerdings gelegentlich der durchweg abnormen elektroenzephalographischen Befunde bei echten Anankasten gezeigt». «Hasta qué punto es cosa del destino este núcleo central de la neurosis obsesiva, se ha puesto últimamente de manifiesto, con ocasión de los resultados, a todas luces anormales, que arrojan los electroencefalogramas realizados en casos de auténtico anancasmo».

⁵¹¹ D. M. S., p. 34 (75). «En este sentido no es el paciente ni libre ni responsable [...]».

⁵¹² D. M. S., p. 34 (75). «[...] si bien tanto más responsable es de su propia actitud ante el anancasmo».

pia. Partiendo de la libertad que sí tiene el paciente, para intentar que el propio paciente la amplíe, cambiando su postura ante los síntomas.

Worauf es therapeutisch ankommt, das ist, den Spielraum solcher Freiheit zu erweitern - indem Distanz geschaffen wird zwischen dem Menschlichen im Kranken und dem Krankhaften am Menschen⁵¹³.

Como en otras ocasiones, no se refiere a la libertad de forma unívoca. Por un lado encontramos libertad de maniobra o libre albedrío que puede sufrir un grave daño o pérdida en determinadas enfermedades (psicopatía anancástica). Por lo tanto dependerá de lo físico, orgánico. Pero por encima de esta nos refiere la libertad como capacidad de tomar diferentes actitudes, estas actitudes son las que marcarán realmente la existencia de las personas, pues ante la misma enfermedad y limitaciones, podemos encontrar un paciente amargado e infeliz y otro feliz. Esta libertad de actitud la localiza en la dimensión espiritual, que no puede sufrir daños orgánicos. En este sentido, como en otras ocasiones, se referirá a la dimensión espiritual como aquella que nunca enferma⁵¹⁴.

Darum muß die Psychotherapie *den Menschen freisprechen*; aber dieser Freispruch bedarf sowohl einer Einschränkung als auch einer Ausweitung. [...] *ein bedingter Freispruch ist*: Nur bedingt ist der Mensch ein unbedingter. In seiner Freiheit und Geistigkeit ist er, vom Leib und der Leibseele her, durchaus störfähig. Nur daß dies nicht auch schon bedeutet, daß seine Geistseele *selbst zerstörbar sei*.⁵¹⁵

⁵¹³ D. M. S., p. 34 (75). «Lo importante, en el aspecto terapéutico, es ampliar lo más posible esta zona de libertad, para lo que se ha de distinguir cuidadosamente entre lo humano de enfermo, de un lado, y lo enfermizo del hombre, del otro».

⁵¹⁴ Se puede ver también en: FRANKL, V. E., *Logoterapia y análisis existencial*. Herder, Barcelona, 1990, p. 159. Versión en castellano de Prado Díez, J. E., Wenzel, R. y Arias, I.

⁵¹⁵ D. M. S., p. 95 (160-161). «Por esto mismo es preciso que la Psiquiatría declare libre al hombre; sólo que este veredicto de libertad reclama una limitación, por un lado, y una ampliación por otro. [...] Sólo de un modo condicional es el hombre un ser incondicionado. El hombre puede ser perturbado en el ejercicio de su libertad y en el desarrollo de sus funciones “espirituales” por el organismo (*Leib*) y por la psiquis (*Leibseele*). Lo que en modo alguno significa que también su alma espiritual (*Geistseele*) pueda ser afectada por la perturbación».

Refiere de nuevo que no se trata de negar los condicionamientos existentes, sino que hay que partir del reconocimiento de las limitaciones de la enfermedad y descubrir al mismo tiempo lo libre que se conserva en el paciente.

Selbstverständlich ist auch der Neurotiker noch frei. [...] Der Neurotiker ist ja nicht frei in dem Sinne, als ob er für seine Neurose verantwortlich wäre; aber sehr wohl ist er für die *Einstellung* zu seiner Neurose verantwortlich, und insofern eignet auch ihm ein Freiheitsgrad⁵¹⁶.

Finalmente, esta libertad de actitud que Frankl descubre en pacientes psicóticos altamente condicionados, también nos indica que es posible encontrarla en los neuróticos.

9.2 Libertad creadora, vivencial y de actitud

Como ya hizo anteriormente en *Der Leidende Mensch*⁵¹⁷, Frankl distingue tres tipos de valores que, en su realización, pueden aportar el sentido que la persona busca en su vida⁵¹⁸. Los valores creadores pueden estar limitados al menos por dos aspectos, las capacidades o aptitudes de la persona y las limitaciones físicas para llevar algo a cabo. Por eso podríamos decir que no somos libres de poder ejecutar cualquier valor de creación, y aquellos que podríamos efectuar según nuestras aptitudes, no siempre tenemos libertad «de maniobra» para poder realizarlos. En casos extremos, incluso puede ser que una persona, debido a una grave enfermedad, no pueda desarrollar ningún valor de creación.

⁵¹⁶ D. M. S., p. 95 (160). «A pesar de ello sigue el neurótico siendo libre, sin duda. [...] El neurótico no es libre, en el sentido de que no es responsable de su neurosis, pero si es libre en cuanto a que es responsable de su *actitud* ante la neurosis, y en cuanto que lo es, le compete un grado determinado de libertad».

⁵¹⁷ D. L. M., pp. 207-208 (259-260).

⁵¹⁸ D. M. S., p. 59-66 (109-117). En estas páginas el autor trata sobre los valores de creación o creadores (realizar un quehacer), valores vivenciales (vivir algo, el «encuentro» con alguien, el amor...) y valores de actitud (aceptación de limitaciones, situaciones dolorosas, pérdidas...).

Con respecto a los valores vivenciales, tampoco dependen totalmente de la persona. Para tener una vivencia de encuentro hay que tener la posibilidad de realizarla. Si «el otro» con el que queremos desarrollar un valor vivencial fallece, no podríamos llevarlo a la práctica. O si, como en el caso anterior, padecemos una enfermedad muy limitante, habrá muchas vivencias que dejarán de ser posibles. Pero para los valores de actitud siempre somos libres. Precisamente cuando tenemos más restringida nuestra libertad física, o cuando nos encontramos ante situaciones que no podemos modificar (pérdida de un ser querido), es cuando resulta de especial importancia la libertad de nuestros valores de actitud. Elegir la actitud inadecuada nos puede llevar a la infelicidad, del mismo modo que elegir la mejor actitud posible puede llevarnos a crecer, e incluso ser felices, a pesar de las limitaciones⁵¹⁹.

Podríamos concluir que de los tres valores (creación, vivencial, actitud), el de mayor importancia, al menos desde el aspecto de la libertad, es el de actitud, ya que este nunca se nos puede quitar. Siempre somos libres para adoptar una actitud u otra, es un valor que siempre podemos desarrollar.

9.3 Libertad de la voluntad: El respeto de la libertad del paciente en la logoterapia

Uno de los objetivos de la logoterapia, según nos señala Frankl en la tercera conferencia recogida en *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, es educar al paciente en la responsabilidad. Por lo tanto, la logoterapia huye de imponer valoraciones o criterios a la hora del actuar del paciente.

[...] die Logotherapie nichts anderes im Sinne als das eine: *das Wertgesichtsfeld des Patienten zu erweitern, um dann ihn selbst entscheiden zu lassen wofür: für die Erfüllung welchen konkreten Sinnes und für die Verwirklichung welcher persönlicher Werte - und wovor: ob überhaupt vor etwas und nicht vielmehr vor jemandem - er sein Dasein als Verantwortlichsein auslegt*⁵²⁰.

⁵¹⁹ Podemos ver un caso clínico en el que se constata la importancia de un valor de actitud ante la pérdida de un ser querido en: *D. M. S.*, pp. 65-66 (117). *Anexo 2*: 2.12.

⁵²⁰ *D. M. S.*, p. 76 (132). «[...] la Logoterapia- sólo persigue un intento, a saber: *el de ampliar lo más posible el campo visual de los valores en el enfermo, para dejar luego a su iniciativa por cuál quiere*

Podríamos decir que, la logoterapia, se basa en educar al paciente en la responsabilidad, para que actúe con auténtica libertad. Sin embargo, Frankl nos advierte (como ya hizo en *Die psychotherapie in der praxis*) que esto no es así en la mayoría de las corrientes psicoterapéuticas. Pues considera que con frecuencia, durante una psicoterapia se transmite la antropología subyacente en la escuela del propio terapeuta. Y aunque en casos, como por ejemplo con el psicoanálisis, podemos encontrar quienes defienden que es posible la neutralidad, Frankl considera que no es fácil separar la antropología de la práctica psicológica.

Nun ist man allenthalben bemüht, die Anthropologie der Psychoanalyse von deren therapeutischer Methode abzulösen und loszutrennen; aber *das Menschenbild der Psychoanalyse ist kein Abziehbild!*⁵²¹.

Con el símil de la «calcomanía», nos quiere representar de forma visual, que la antropología y el método terapéutico van íntimamente unidos y no son fáciles de separar uno del otro. Al contrario que una calcomanía, cuya imagen es fácil separar del papel de origen y es tan fácil de quitar como de poner. Pero no se conforma con un símil, en el caso del Psicoanálisis, contrasta las posturas de Karl Stern⁵²², defensor de la neutralidad filosófica del Psicoanálisis, Rudolf Allers (que considera al propio método culpable de inducir a una antropología concreta) y Albert Görres⁵²³, que cuestiona abiertamente el Psicoanálisis.

Und wenn KARL STERN vermeint, daß die Psychoanalyse als therapeutische Methode an und für sich betrachtet eine philosophisch neutrale Angelegenheit darstelle oder zumindest philosophisch neutral *gemacht* werden könne, so

decidirse; qué sentido concreto quiere consumir y qué valor personal quiere realizar –y ante qué-: si ante algo o mejor ante alguien cree él ser responsable de su existencia».

⁵²¹ D. M. S., pp. 77-78 (134). «De todos modos, por doquier se ven florecer intentos de separar y delimitar entre la Antropología del Psicoanálisis por un lado y su método terapéutico por el otro; pero resulta que la imagen del hombre que nos da el Psicoanálisis no es ninguna calcomanía».

⁵²² Neurólogo y psiquiatra germano-canadiense (08-04- 1906 a 11-11-1975). De origen judío, convertido al catolicismo. Autor de: *The Third Revolution: A Study of Psychiatry and Religion*. Harcourt, Brace & Howe, New York, 1954.

⁵²³ Psicoterapeuta alemán (13-09-1918 a 03-02- 1996), estudió filosofía, medicina y psicología en Heidelberg y Tubinga. Fue profesor en las universidades de Mainz y München. Autor de: *An den Grenzen der Psychoanalyse*. Kösel, München, 1968.

vertritt kein Geringerer als RUDOLF ALLERS die gegenteilige Auffassung: «Jede Kritik hat an der Methode anzusetzen!». Und wenn ALBERT GÖRRES auf der Suche nach «den echten Erfahrungen der Psychoanalyse» fragt: «Was ist in der Psychologie *konstatierbare Tatsache*, wie etwa *das Vorhandensein von Natron und Chlor* im Kochsalz Tatsache ist?», - so kann ich nur sagen, daß wieder RUDOLF ALLERS es war, der (l. c.) vor nicht weniger als 36 Jahren die Antwort formuliert hat: «Wenn jemand zu mir kommt und sagt: In dieser oder jener Substanz habe ich Chlor gefunden und erklärt auf meine Frage nach der Methode: Ich habe die Substanz in verdünnter Salzsäure aufgelöst - dann kann er nicht erwarten, daß ich seinen Befund mit seiner Methode nachprüfe; denn *Chlor muß er ja finden, wenn er Salzsäure zusetzt*»⁵²⁴.

Es decir, lo que denuncia Rudolf Allers, y con él Frankl, es que la propia terapia psicoanalítica hace que el paciente piense según parámetros psicoanalíticos. Por lo tanto deja de ser libre en sus planteamientos, asociaciones, conclusiones, al estar altamente condicionado por la mentalidad psicoanalítica. En definitiva por su concepción del hombre, su antropología.

Wie sieht es in praxi aus? Nehmen wir doch bloß die freien Assoziationen her, auf deren Produktion bekanntlich die psychoanalytische Behandlungsmethode basiert! Nun, ein Gewährsmann wie der bekannte Psychoanalytiker EMIL A. GUTHEIL (New York), der Herausgeber von «American Journal of Psychotherapy», erhebt seine warnende Stimme: «Heutzutage kann man nur wenigen Patienten trauen, daß ihre Assoziationen wirklich spontan erfolgen. *Die meisten Assoziationen*, die der Patient in einer längeren Behandlung produziert, *sind alles eher als «frei»*; vielfach sind sie *darauf berechnet*, dem Analytiker bestimmte Ideen zu übermitteln, von denen der Patient annimmt, *daß sie dem Analytiker willkommen sein werden*. In solchen Fällen bringen die Patienten oft vorgedachtes assoziatives Material, das dazu bestimmt ist, *dem Analytiker einen Gefallen zu tun* [...]»⁵²⁵.

⁵²⁴ D. M. S., p. 78 (134-135). «Y si Karl Stern piensa que el Psicoanálisis, en cuanto a método terapéutico, no tiene de suyo nada que ver con la Filosofía, que es filosóficamente neutro, o que cuando menos se puede *hacer neutro*, también piensa todo lo contrario nada menos que Rudolf Allers: “Toda crítica ha de ser aplicada precisamente al método”. Y cuando Albert Görres, al indagar lo que constituyen “las auténticas experiencias del Psicoanálisis”, pregunta: “¿A qué se puede llamar en psicología *hechos comprobables*, como lo es, por ejemplo, *la existencia de cloro y de sodio* en la sal común?”, respondería yo que ha sido justamente Rudolf Allers quien ha dado la respuesta (...): “Si alguien viene a mí y me dice: en tal o cual sustancia he encontrado cloro, y responde a mi pregunta sobre el método que ha empleado: ‘He disuelto la sustancia en ácido clorhídrico rebajado’, no va el a esperar que yo examine su hallazgo según su método, pues *es natural que encuentre cloro si ha añadido ácido clorhídrico*”».

⁵²⁵ D. M. S., pp. 78-79 (135-136). «Y esto ¿qué quiere decir en la práctica? Vamos a fijarnos solamente en la libre asociación de imágenes, en cuya producción se basa, como es sabido, el método terapéutico del Psicoanálisis. Pues bien: un hombre de solvencia, como lo es el famoso psicoanalista Emil A.

Aunque no es un problema exclusivo del Psicoanálisis, sino que está bastante generalizado, así la misma cita de Emil A. Gutheil⁵²⁶ continúa diciendo:

[...] Dies erklärt den Umstand, daß man in von gewissen Analytikern veröffentlichten Krankenberichten so viel Material findet, das die Ideen des Therapeuten zu bestätigen scheint. Die Patienten von Adlerianern haben anscheinend nur Machtprobleme, und ihre Konflikte scheinen ausschließlich durch ihren Ehrgeiz, ihr Streben nach Überlegenheit und dergleichen bedingt zu sein. Die Patienten von Anhängern JUNGs überfluten ihre Ärzte mit Archetypen und allerhand an agogischen Symbolismen. Die Freudianer hören den Kastrationskomplex, das Trauma der Geburt und ähnliches von ihren Patienten bestätigt»⁵²⁷.

Podríamos decir como conclusión de esta cita, que al menos adlerianos, seguidores de Jung y psicoanalistas, tienen el mismo problema de condicionar a sus pacientes según sus teorías. Esto nos puede hacer sospechar que muchas otras escuelas podrían tener el mismo problema. De modo que la prevención de Frankl no parece superficial ni hecha a la ligera. Y la postura logoterapéutica de enseñar en la libertad y la responsabilidad, parece la mejor respuesta a este peligro del condicionamiento de los pacientes. El hecho en sí, de transmitir una antropología al tiempo que se aplica una terapia, no atenta contra la libertad del paciente. El peligro está bien, en el «cómo» se transmite (manipulando o condicionando), o bien, en que la antropología en sí pueda ser limitadora, niegue la libertad. Esto ocurre en las antropologías reduc-

Gutheil (Nueva York), editor de la *American Journal of Psychotherapy*, levanta su voz de advertencia: “Hoy día son pocos los pacientes de quienes se puede presumir que asocien en realidad espontáneamente. *La mayor parte de las asociaciones* que produce el enfermo durante un tratamiento de cierta duración *son cualquier cosa menos ‘libres’*; con excesiva frecuencia *están calculadas con el fin* de transmitir determinadas ideas al analista, ideas que el paciente cree *serán del gusto del mismo*. Lo que en tales casos exponen los pacientes es material precalculado, determinado de antemano a *dar gusto al analista*”».

⁵²⁶ Psiquiatra americano de origen polaco (1889-1959). Fundador de la «*Association for the Advancement of Psychotherapy*». Autor de: «Does psychotherapy dormant psychoses?». *Am J Psychother.* 1952 Oct;6(4):673-6.

⁵²⁷ D. M. S., p. 79 (136). «[...] Esto aclara el hecho de que en los informes publicados por ciertos analistas se encuentre en tanta abundancia material que, al parecer, confirma las ideas del terapeuta. Por lo visto, los pacientes de los adlerianos solamente tienen problemas de dominio, y sus conflictos parece sólo originados por su ambición, su tendencia a imponerse y otros por el estilo. Los pacientes de los secuaces de Jung atosigan a sus médicos con sus arquetipos y con toda clase de símbolos anagógicos. Los freudianos ven confirmados por los enfermos su complejo de castración, su trauma de nacimiento y demás”».

cionistas y nihilistas. El problema del cómo ya lo hemos podido descubrir en las citas anteriores. Si un paciente asume una antropología sin proponérselo, sin tener la posibilidad de juzgar si es o no acertada, estamos atentando contra la libertad del paciente. Esto pasa en los casos vistos (escuelas de Adler, Jung, Freud) donde se adoctrina al paciente de un modo determinado. El problema de adoctrinar según este reduccionismo, lo tratamos en el primer libro que analizamos, *Ärztliche Seelsorge*, donde Frankl criticaba las psicologías con estas características a las que denominaba «psicologismos». También en *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, encontramos una referencia al reduccionismo de Freud basada en las propias palabras de este.

[...] SIGMUND FREUD stellt die Philosophie hin als «eine der anständigsten Formen der Sublimierung verdrängter Sexualität, *nichts weiter*»⁵²⁸.

Un síntoma de esta antropología implícita, son las expectativas que la terapia psicoanalítica tiene sobre las creencias de los que son «analizados» una vez terminan las terapias. Y como ejemplo de estas expectativas Frankl nos refiere una reflexión de un psicoanalista después de una conferencia en una sociedad americana de psiquiatría.

[...] in einer Diskussionsbemerkung nach einem Vortrag in einer amerikanischen Psychotherapiegesellschaft hören, in New York sei wohl kaum ein Psychoanalytiker zu finden, der nicht bei einem Patienten, welcher auch noch nach Abschluß der Psychoanalyse religiöse Zeremonien oder Ritualien praktiziere, also in die Kirche oder in den Tempel gehe, bezweifeln würde, daß er nun auch wirklich geheilt sei: «*most analysts would question the results of their therapy in a patient who persisted in his religious practices at the end of an analysis*»⁵²⁹.

⁵²⁸ D. M. S., p. 80 (138). «[...] para Sigmund Freud es la Filosofía simplemente “una de las formas más aceptables de sublimación de la sexualidad reprimida y *nada más*”».

⁵²⁹ D. M. S., pp. 82-83 (141). «[...] se pudo oír que apenas si se podría encontrar un psicoanalista en Nueva York que no albergara serias dudas acerca de la total curación de un paciente cuando éste, concluido el tratamiento psicoanalítico, seguía practicando ceremonias religiosas o asistiendo a cultos; en una palabra, si seguía visitando la iglesia o el templo: “*most analysts would question the results of their therapy in a patient who persisted in his religious practices at the end of an analysis*”».

Y para hacer ver que esta reflexión no es causal ni marginal, cita al profesor F. Redlich⁵³⁰, de la Universidad de Yale, que dice refiriéndose a la psicoterapia psicoanalítica:

Psychodynamic psychiatry threatens the religious dogmas. It seems to do this by its implicit values rather than by explicit statement⁵³¹.

Para concluir finalmente:

All die zitierten Worte bringen die implizite Anthropologie der Psychoanalyse zur Sprache [...] ⁵³².

Es una deducción lógica concluir, que si por el hecho de haber sido analizado, según una terapia determinada, las creencias y actitudes hacia lo religioso deben de ser de un modo concreto y no de otro, ese análisis hace algo más que analizar, transfiere o adoctrina de una forma muy específica, transmite una antropología. Y es lógico también, que la actitud del psicoanalista o del buen psicoanalizado sea contraria a la aceptación de las prácticas religiosas o de «lo religioso». Pues es lo normal después de que el propio Freud, según la cita de Frankl, defina a la religión del siguiente modo: «[...] wenn Freud “die Religion” für “eine Menschheitsneurose” oder für eine illusion hielt und Gott für eine Vaterimago»⁵³³.

Volviendo a la idea inicial de este apartado. No es posible considerar que una terapia respeta la libertad del paciente, cuando tras ser tratado según su terapéutica, se espere que su postura ante la cuestión más trascendental del ser humano, la exis-

⁵³⁰ Frederick Carl Redlich (1910-2004). Nacido en Viena pero nacionalizado en los EEUU en 1943. Psiquiatra, profesor e investigador en la Universidad de Yale, llegó a ser primero director del departamento de psiquiatría y posteriormente decano de la Yale School of Medicine.

⁵³¹ D. M. S., p. 83 (142). «La psiquiatría psicodinámica amenaza los dogmas religiosos. Parece hacerlo por sus valores implícitos más que por declaración explícita».

⁵³² D. M. S., p. 83 (142). «Las palabras citadas y lo anteriormente aducido ponen al descubierto la Antropología que está implícita en el Psicoanálisis [...]».

⁵³³ D. M. S., p. 82 (141). «[...] el que Freud haya definido a “la Religión” como “una neurosis de la humanidad” o como una ilusión, y a Dios como una *imago* del padre».

tencia o no de otra vida, la existencia o no de Dios..., tenga que ser forzosamente la del terapeuta.

Selbstverständlich: Von seiner Freiheit muß der Mensch nicht immer auch Gebrauch machen. *Menschliches Freisein ist* nämlich kein Faktum, vielmehr *ein bloßes Fakultativum*. Wann immer jedoch der Mensch sich treiben läßt, *läßt* er sich eben treiben, und das heißt, daß er als freier abdiziert, damit er als unfreier exkulpiert wird, womit ja auch schon ein typisch neurotisches Verhaltensmuster gekennzeichnet ist: die Abdiktion des Ich zugunsten eines Es - *der Verzicht auf Personalität und Existentialität zugunsten von Faktizität* [...] ⁵³⁴.

9.4 Libertad y responsabilidad

Otra idea constante en sus obras es que la libertad lleva siempre asociada la responsabilidad. En esta obra encontramos varias referencias ⁵³⁵:

Vorhin hieß es: der Freispruch des Menschen bedürfe der Einschränkung, daß er, dieser Freispruch, ein bedingter sei, daß die menschliche Freiheit selbst nämlich eine bedingte sei, und er bedürfe einer Ausweitung; diese Ausweitung besteht nun darin, daß der Mensch nicht nur frei zu sprechen, sondern daß er frei *und verantwortlich* zu sprechen ist ⁵³⁶.

Insofern, als die menschliche Freiheit bedingt ist, ist sie nicht identisch mit Allmacht, und insofern, als der Mensch nicht nur frei, sondern auch verantwortlich ist, ist seine Freiheit nicht identisch mit Willkür. Darin unterscheidet sich die Existenzanalyse wesentlich von allem Existentialismus; denn Verantwortlichkeit impliziert bereits ein Wofür einer verantwortlich ist, und das ist die Er-

⁵³⁴ D. M. S., p. 94 (159). «Evidentemente, no siempre ha de hacer el hombre uso de su libertad. La cualidad del hombre de *ser libre* no es un «factum», sino *simplemente una facultad*. Pero siempre que el hombre se deja llevar, se *deja* auténticamente llevar, y esto quiere decir que, como libre que es, renuncia, abdica, con el fin de verse disculpado como no libre, con lo que hemos caracterizado una forma de comportamiento típicamente neurótico: la abdicación del Yo en favor del Ello -*la renuncia a la propia personalidad y existencialidad en favor de la facticidad* [...]».

⁵³⁵ A continuación citaremos los párrafos, pero dado que tanto esta cuestión, como la del «ante qué» de la responsabilidad, son cuestiones que ya están tratadas, no entraremos a su análisis.

⁵³⁶ D. M. S., p. 97 (163). «Decíamos más arriba que el veredicto de libertad del hombre exigía una salvedad, y que este dictamen era condicionado, que la misma libertad humana era condicionada, pero que por otro lado requería una ampliación; esta ampliación consiste en que el hombre es no sólo libre de hablar, sino también *responsable* de ello».

füllung eines konkreten Sinns, dessen Konkretheit durch die Einmaligkeit jedes Menschen qua Dasein und seine Einzigartigkeit qua Sosein fundiert ist [...]»⁵³⁷.

Y la otra idea que se repite es que la responsabilidad si no tiene un «ante quién» carece de sentido.

Aber es gibt nicht nur ein Wofür, sondern auch ein Wovor menschlichen Verantwortlichseins; denn solange ich nicht das Wovor menschlichen Verantwortlichseins einbezogen habe in die Betrachtung, dürfte ich von Rechts wegen nur davon sprechen, daß jemand zurechnungsfähig sei, beziehungsweise, daß ihm etwas zurechenbar sei, nicht aber, daß er verantwortlich sei; denn verantwortlich ist jemand nicht nur für, sondern immer auch vor etwas. Dieses Etwas ist das Gewissen. Nur erhebt sich die Frage, ob dieses Gewissen auch die letzte und nicht etwa die vorletzte Instanz ist, vor der wir verantwortlich sind. Tatsächlich erweist sich dieses Wovor bei näherer und eingehender phänomenologischer Analyse als aufhellbar, und aus dem Etwas wird ein Jemand, eine Instanz durchaus personaler Struktur, ja, mehr als dies: ein Personalissimum; denn – bewußt oder unbewußt – hinter dem Gewissen steht Gott, aber so oder so ist er unsichtbar, ein unsichtbarer Zeuge und Zuschauer⁵³⁸.

Porque sólo Él puede garantizar que existe un valor absoluto, que da sentido a la vida sean cuales fueren sus circunstancias.

⁵³⁷ D. M. S., p. 117 (163-164). Nota a pie de página nº 68 (35). «En tanto que la libertad humana es condicionada, no se puede identificar con la omnipotencia, y en tanto que el hombre es no sólo libre, sino también responsable, goza de una libertad que no se puede identificar con el capricho. En este punto se distingue esencialmente el Análisis Existencial de cualquier existencialismo; pues responsabilidad supone necesariamente un “de qué” es uno responsable y lo es de la realización de un sentido concreto, cuya concreción está determinada por la unicidad de cada hombre en particular, en cuanto existencia y por su peculiaridad en cuanto esencia [...]».

⁵³⁸ D. M. S., pp. 97-98 (163-164). «Pues siempre hay, además de un “de qué”, un “ante qué” es el hombre responsable; porque mientras no tengamos en consideración el “ante qué” es responsable el hombre, sólo podremos hablar –aún desde el punto de vista jurídico– de que alguien es sujeto capaz de imputación, de que algo le es imputable, no de que es responsable; porque responsable tiene que ser alguien no sólo de algo, sino también ante algo. Este algo es la conciencia. Y ahora surge la cuestión de si esta conciencia es la última o sólo la penúltima instancia ante la que somos los hombres responsables. De hecho resulta que efectivamente este “ante qué” descubre su faz a un detenido análisis fenomenológico, y entonces este “algo” resulta un “alguien”, una instancia que posee una estructura típicamente personal; la más personal que imaginarse pueda, pues –*consciente o inconscientemente*– por detrás de la conciencia está Dios, bien *de un modo u otro* invisible, un testigo y un espectador invisible».

Erst in seinem Angesicht, erst im Hinblick darauf, daß er es ist, *vor dem der Mensch verantwortlich ist*, wird ihm abverlangt die Erfüllung eines konkreten und persönlichen Lebenssinns, der auch noch den Sinn des Leidens in sich einbegreift, wird das menschliche Dasein in eine Dimension hineingerückt, in der es bedingungslos lebenswürdig ist: unter allen Bedingungen und unter allen Umständen⁵³⁹.

En esta obra contrapone estas ideas a la postura psicoanalítica. Pues Frankl entiende, que el psicoanálisis propugna la idea del hombre como un ser que sólo rinde cuentas ante sí mismo:

[...] das heißt, es wird getan, als ob der Mensch letzten Endes vor sich selbst verantwortlich wäre. [...] Der Psychoanalyse zufolge geht solcherart das Ich aus dem Es und das Überich aus dem Ich hervor⁵⁴⁰.

Freud llega a esta conclusión desde la reducción de la espiritualidad, la libertad y la responsabilidad a simples instintos, como bien señala Frankl:

Die drei Konstituentien menschlicher Existenz: Geistigkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit, stellen nun irreduzible und indeduzible Phänomene des Menschseins dar; sie sind Urphänomene und keine Epiphänomene. Demgegenüber versucht die Psychodynamik, die Urphänomene auf Triebe zu reduzieren, und die Psychogenetik, sie von Trieben zu deduzieren. Zuerst versucht die Psychoanalyse, den Willen auf die Triebe, das Wollen aufs Müssen zurückzuführen; sodann unternimmt sie, as Sollen vom Wollen herzuleiten⁵⁴¹.

⁵³⁹ D. M. S., p. 98 (165). «Solamente el sentirse ante su presencia, solamente el saber que Él es ante quien el hombre es responsable de sus acciones, es lo que pone al hombre en la forzada situación de colmar un sentido concreto y personal para su vida, un sentido de [sic] que el dolor no está excluido; sólo merced a esto se adentra la existencia humana hasta una dimensión en la que esta existencia tiene un valor absoluto, incondicionado, por encima de todas las situaciones, condiciones y circunstancias». Por el contexto y las ideas de Frankl creemos que la cita contiene una errata en el original y que «sentido de que el dolor» debería ser «sentido del que el dolor no está excluido».

⁵⁴⁰ D. M. S., pp. 99-100 (167). «[...] por tanto, parece como si el hombre, en última instancia, sólo fuera responsable ante sí mismo. [...] Según las teorías psicoanalíticas, el Yo sale, pues, del Ello, y el Super-Yo, del Yo».

⁵⁴¹ D. M. S., p. 99 (166). «Los tres elementos constitutivos de la existencia humana, “espiritualidad”, libertad y responsabilidad, son tres fenómenos primarios, irreductibles, del ser del hombre; no son epifenómenos, sino fenómenos que no se pueden reducir a otro anterior o más simple. Pero el psicodinamismo intenta reducir estos fenómenos primarios a instintos, y la psicogénesis quiere hacerlos derivar de los instintos. Primeramente intenta el psicoanálisis reducir la voluntad a instinto, el “querer” al “tener que”, y luego pretende explicar el “deber” a base del “querer”».

9.5 Síntesis

Como conclusión del análisis de esta obra, nos encontramos nuevamente con una síntesis de las principales ideas de Frankl con respecto a la libertad. Resumiendo estas son: que siempre existe libertad condicionada, por muy limitada que esta sea, dándose, al menos, la libertad de actitud; que el reconocimiento de la libertad en el paciente y el respeto de ella durante las terapias es esencial; que esta libertad debe llevar a la persona a su responsabilidad; que la responsabilidad tiene que tener un ante quién, pues si no carece de sentido; y finalmente que este ante quién, en el caso del que cree en su existencia⁵⁴², es Dios, ya que sólo Él garantiza el sentido, el valor absoluto de la existencia por encima de cualquier circunstancia.

⁵⁴² El no creyente, en consecuencia, queda sin una respuesta definitiva del «ante quién» de la responsabilidad .

10) Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy
(1967)⁵⁴³

Como indica el subtítulo de esta obra, *Psychotherapy and Existentialism* es el resultado de la recopilación de artículos publicados en distintos medios, fundamentalmente revistas científicas. De este modo, al recopilarlas en un libro las pone a disposición del público, para que sean accesibles a cualquier lector no especializado. Estas comunicaciones o *papers*, fueron escritas entre los años cincuenta y sesenta, aunque no se recopilaron y publicaron en forma de libro hasta el año 1967, siendo su versión original en lengua inglesa. Este libro es una de las pocas obras⁵⁴⁴ que no ha sido escrita en una primera edición en alemán⁵⁴⁵, en este caso ni siquiera existe traducción al idioma nativo del autor, pero sí nos encontramos con una versión castellana en el año 2001.

Desde el comienzo de esta obra, en el primer capítulo denominado *The Philosophical Foundations of Logotherapy*, nos encontramos con la importancia que tiene la libertad dentro de las bases filosóficas de la Logoterapia. Pues considera a la libertad de la voluntad como la primera de sus bases:

[...] logotherapy is based [...] on three fundamental assumptions which form a chain of interconnected links: 1. Freedom of Will; [...] ⁵⁴⁶.

⁵⁴³ Utilizaremos la versión original en inglés: FRANKL, V. E., *Psychotherapy and Existentialism. Select Papers on Logotherapy*. Simon and Shuster, New York, 1967. Para las traducciones nos servirá de referencia la versión castellana de Antoni Martínez Riu: FRANKL, V. E., *Psicoterapia y Existencialismo. Escritos selectos sobre Logoterapia*. Herder. Barcelona, 2003. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «P. & E.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁵⁴⁴ Entendido en su conjunto, pues algunas de sus partes proceden de conferencias dictadas en alemán.

⁵⁴⁵ Lo mismo ocurre con: *The unheard cry for meaning. Psychotherapy and Humanism* (1978); *The will to meaning*; y *Man's Search for Ultimate Meaning*.

⁵⁴⁶ P. & E., p. 2 (18). «[...] la logoterapia se basa [...] en tres supuestos fundamentales que constituyen una cadena de eslabones interconectados: 1. La libertad de la voluntad [...].».

Comienza el análisis de la «libertad de la voluntad» centrándose en la cuestión ya tratada desde la primera de sus obras *Ärztliche Seelsorge*, donde se enfrenta a los deterministas. Igualmente vuelve a abordar su visión de la libertad como libertad condicionada, aunque se trata de una repetición, transcribimos la cita por considerar que expresa la idea de una forma más completa que en citas anteriores:

Whether any circumstances, be they inner or outer ones, have an influence on a given individual or not, and in which direction this influence takes its way—all that depends on the individual's free choice. The conditions do not determine me, but I determine whether I yield to them or brave them. There is nothing conceivable that would condition a man wholly, i.e., without leaving to him the slightest freedom. Man is never fully conditioned in the sense of being determined by any facts or forces. Rather man is ultimately self-determining. He determines not only his fate but also his own self, for man is not only forming and shaping the course of his life but also his very self. To this extent man is not only responsible for what he does but also for what he is, inasmuch as man does not only behave according to what he is but also becomes what he is according to how he behaves. In the last analysis, man has become what he has made out of himself. Instead of being fully conditioned by any conditions, he is constructing himself. Facts and factors are nothing but the raw material for such self-constructing acts, and a human life is an unbroken chain of such acts. They present the tools, the means, to an end set by man himself⁵⁴⁷.

Una consecuencia lógica de esta capacidad de elección, es que a nivel individual es imposible predecir el futuro⁵⁴⁸. También podría plantearse a la inversa, la imprevisibilidad del ser humano es una prueba de su libertad⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ P. & E., pp. 60-61 (72-73). «Que algunas circunstancias, internas o externas, influyan o no, en un individuo concreto o que su influencia tome una dirección u otra depende únicamente de la libre elección del individuo. Los condicionamientos no me determinan, sino que yo decido si me someto a ellos o los desafío. No hay nada concebible que pueda condicionar del todo a un hombre, es decir, sin dejarle la más mínima libertad. El hombre nunca está plenamente condicionado en el sentido de estar determinado por hechos o fuerzas. Más bien, en definitiva, el hombre se determina a sí mismo, porque el hombre no sólo forma y configura el curso de su vida, sino también su propio yo. El hombre no sólo es responsable de lo que hace, sino también de lo que es, en la medida en que no sólo se comporta de acuerdo con lo que es, sino que además se convierte en lo que es de acuerdo a cómo se comporta. En definitiva, el hombre llega a ser lo que él ha hecho de sí mismo. Hechos y factores no son sino el material bruto de estos actos de construcción del sí mismo. Y una vida humana es una cadena ininterrumpida de actos de esta índole. Son las herramientas, los medios para el fin que el hombre mismo determina».

⁵⁴⁸ P. & E., pp. 62-63. (74-75). *Anexo 2*: 2.13. En la cita de este anexo narra la historia de la sorprendente transformación de un asesino sin piedad en alguien considerado casi como un santo.

⁵⁴⁹ P. & E., p. 61 (73). *Anexo 2*: 2.14.

Otra cuestión en la que insiste es la importancia de la responsabilidad:

However, freedom, in the last analysis (phenomenological analysis, that is), is the subjective aspect of a total phenomenon and, as such, is still to be completed by its objective aspect, responsibility. The freedom to take a stand, as emphasized above, is never complete if it has not been converted and rendered into the freedom to take responsibility. The specifically human capacity to «will» remains empty as long as it has not yet been complemented by its objective counterpart, to will what I «ought». What I ought, however, is the actualization of values, the fulfillment of the concrete meaning of my personal existence⁵⁵⁰.

Y el ante quién de ella⁵⁵¹; y cómo la libertad permite al ser humano distanciarse de sí mismo. También encontramos la repetición de la crítica al pandeterminismo psicoanalítico:

[...] an even more erroneous assumption underlying psychoanalytic theory – and, unfortunately, psychoanalytic practice– which we may call «pandeterminism». By this I mean any view of man which disregards or neglects the intrinsically human capacity of free choice and interprets human existence in terms of mere dynamics⁵⁵².

Por último vuelve a entrar en la importancia de respetar la libertad de los pacientes y evitar los adoctrinamientos.

A logotherapist is not entitled consciously to influence the patient's decision as to how to interpret his own responsibility, or as to what to embrace as his personal meaning⁵⁵³.

⁵⁵⁰ P. & E., pp. 63-64 (75). «Sin embargo, la libertad, en el [sic] última instancia (esto es, en la instancia fenomenológica), es el aspecto subjetivo de un fenómeno global y, como tal, ha de completarse con su aspecto objetivo, a saber, la responsabilidad. La libertad de adoptar una actitud, como destacamos antes, nunca es completa si no se ha convertido y transformado en la libertad de asumir responsabilidad. La capacidad específicamente humana de “querer” permanece vacía en la medida en que no se ha completado todavía con su contrapartida objetiva, la de querer lo que yo “debo”. Lo que debo, sin embargo, es la actualización de valores, la realización del sentido concreto de mi existencia personal».

⁵⁵¹ P. & E., p. 13. (28).

⁵⁵² P. & E., p. 59 (71). «[...] un supuesto incluso más erróneo, que subyace en la teoría psicoanalítica –y, por desgracia en la práctica analítica– y que podemos llamar “pandeterminismo”. Por tal entiendo toda visión del hombre que deje de lado u olvide la capacidad humana intrínseca de la libre elección e interprete la existencia humana en términos de simple dinámica».

⁵⁵³ P. & E., p. 13 (28). «Un logoterapeuta no tiene conscientemente derecho alguno a influir en la

Hay que entender bien a qué se refiere Frankl con este «influir», pues tomado en sentido general, una terapia en la que no se influye en el paciente no podría llamarse tal. Incluso el propio Viktor Frankl, narra entrevistas con sus pacientes en las que, podríamos decir que influye sobre sus interpretaciones de la responsabilidad y sobre el sentido de sus vidas⁵⁵⁴. Queda aclarado si tenemos en cuenta la siguiente cita:

By this I wish to say that it is never up to a therapist to convey to the patient a picture of the world as the therapist sees it; but rather, the therapist should enable the patient to see the world as it is⁵⁵⁵.

Por ser cuestiones ya tratadas no entraremos a su discusión. Sin embargo, también aparecen cuestiones que o bien no se han tratado anteriormente, o bien no han surgido en clara relación con la libertad. Como es el caso del humor y de los roles.

10.1 Libertad y humor

La capacidad específicamente humana que está en la base de la libertad, tal como la defiende Frankl, es la capacidad del autodistanciamiento. El hombre es el único ser de la naturaleza libre, y en consecuencia el único que puede decidir tomar distancia de sí mismo, juzgarse a sí mismo, e incluso reírse de sí mismo. Esto le hace reflexionar sobre la exclusividad del humor en el ser humano con respecto al resto de los animales. Y cómo este humor, la capacidad de reírse de sí mismo, es un aspecto de la capacidad de autodistanciamiento. La novedad que aporta Frankl es la utilización del humor como modo terapéutico de autodistanciarse. Y a la técnica basada en estos principios la denomina *intención paradójica*.

decisión del paciente acerca de cómo interpretar su propia responsabilidad, o acerca de qué es lo que tiene que considerar como sentido personal».

⁵⁵⁴ Como podemos en el caso clínico narrado en la páginas 15-15 (30-31) o el de la 26 (41-42) de la presente obra o en los clínicos narrados en otras como: *Die psychotherapie in der praxis*.

⁵⁵⁵ P. & E., p. 57 (69). «Con esto quiero decir que nunca incumbe al terapeuta comunicar al paciente un cuadro del mundo tal como lo ve el terapeuta; más bien, el terapeuta debería capacitar al paciente a ver el mundo tal como es».

The specifically human capacity for self-detachment is mobilized and utilized for therapeutic purposes in a special logotherapeutic technique called paradoxical intention⁵⁵⁶.

El objetivo de la técnica es, por tanto, proporcionar al paciente un punto de vista más imparcial de la situación en que se encuentra. De este modo tiene mayor libertad de elección, pues se libera de los condicionamientos propios de una visión subjetiva o sin la distancia adecuada del problema.

A sound sense of humor is inherent in this technique. This is understandable since we know that humor is a paramount way of putting distance between something and oneself. One might say as well, that humor helps man rise above his own predicament by allowing him to look at himself in a more detached way⁵⁵⁷.

Podríamos deducir que el humor nos puede ayudar a ser más libres. Puesto que el humor, al provocar autodistanciamiento, proporciona una mayor objetividad y por lo tanto nos libera del condicionamiento que puede suponer una visión subjetiva.

10.2 Rol, desarrollo de potencialidades y libertad

Frente a aquellos que consideran el comportamiento de la persona, determinado por los roles, Frankl argumenta:

Rolf Von Eckartsberg, also a Harvard assistant of mine, has shown the insufficiency of the role-playing concept by pointing out that it avoids the very problem behind it– the problem of choice and value. For again there is a problem: Which role to adopt, which cause to advocate? We are not spared decision-making⁵⁵⁸.

⁵⁵⁶ P. & E., p. 4 (19). «La capacidad específicamente humana de autodistanciamiento se moviliza y aprovecha con fines terapéuticos en una técnica especial de logoterapia llamada intención paradójica».

⁵⁵⁷ P. & E., p. 5 (20). «Es propio de esta técnica un buen sentido del humor. Y la cosa puede entenderse, puesto que sabemos que el humor es una manera extraordinaria de poner distancia entre nosotros y alguna otra cosa. Podríamos también decir que el humor ayuda al hombre a elevarse por encima de su desgracia al darle la oportunidad de verse a sí mismo de un modo más imparcial».

⁵⁵⁸ P. & E., p. 9 (25). «Rolf von Eckartsberg, otro de mis ayudantes en Harvard, ha mostrado la insuficiencia del concepto de la función de rol señalando que evita el auténtico problema que oculta: el problema de la elección y del valor. Porque hay un nuevo problema: ¿Qué rol hay que adoptar? ¿Cuál

Por tanto, incluso aceptando los condicionamientos propios de un rol determinado, el concepto de rol no explicaría nuestros comportamientos por sí solo. Pues la adopción de un rol u otro requiere una decisión previa, una elección por un rol en concreto.

10.3 Síntesis

Si bien en esta obra, por el valor que le da a estas ideas, vuelve a insistir en la importancia de la libertad, la responsabilidad y la imprevisibilidad del ser humano como prueba de su libertad; podemos encontrar también algunos puntos originales en los que antes no se había detenido, como son:

1. El humor nos puede ayudar a ser más libres. Al provocar autodistanciamiento. Pues este proporciona una mayor objetividad y nos libera, en cierto grado, del condicionamiento que supone una visión subjetiva.
2. Aceptar que actuamos por roles no implica necesariamente que estemos determinados. En todo caso siempre será necesaria la decisión de optar o no por un rol concreto.

es la causa que hay que defender? No podemos no tomar decisiones».

11) *The will to meaning. Foundations and applications of Logotherapy*
(1969)⁵⁵⁹

Al igual que otras de sus obras, esta es el resultado de una serie de conferencias agrupadas en un libro. En concreto se trata de las impartidas el verano de 1966 invitado por la *Perkins School of Theology de la Southern Methodist University de Dallas*, Texas. Dado que los representantes de esta escuela de teología le solicitaron que explicase los fundamentos de la logoterapia, nos encontramos con que el contenido de estas conferencias, y en consecuencia del libro, son más bien una síntesis de los contenidos de libros anteriores. Aparecen referencias y textos literales principalmente de obras como *Ärztliche Seelsorge*, *Der Leidende Mensch* y *Der Unbewusste Gott*. Como consecuencia, tras una detenida lectura no hemos encontrado novedades en cuanto al concepto de libertad en Frankl en esta publicación.

⁵⁵⁹ FRANKL, V. E., *The will to meaning. Foundations and applications of Logotherapy*. Meridian, New York, 1988. (1ª edición publicada en inglés por la New American Library, Nueva York, 1969) Versión castellana de Claudio César García Pintos: *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia*. Herder, Barcelona, 2012. Para hacer referencia a esta obra utilizamos la abreviatura «W. M.».

12) Psychotherapie für den Alltag (1971)⁵⁶⁰

Esta obra será nuevamente el resultado de las síntesis de ideas anteriores con respecto a la libertad del ser humano. En primer lugar haremos una revisión de aquellas cuestiones que si bien han sido tratadas anteriormente, presentan en esta obra nuevos enfoques o singularidades: la postura de Frankl frente a las filosofías deterministas; la libertad y la responsabilidad en la psicoterapia; la libertad en relación a los condicionamientos hereditarios; la relación entre las conductas de masa y la pérdida de libertad individual. Para pasar a un par de nuevos puntos: crítica a la falta de voluntad; y alma *versus* cerebro (crítica al determinismo biologicista que pretende equiparar espíritu a inteligencia o a cerebro). Finalmente, el último apartado denominado «epílogo» sirve de resumen de esta obra.

12.1 Frente a las filosofías deterministas

Frente a las filosofías deterministas opone las que defienden la libertad y aunque, como neurólogo, renuncia en este momento a entrar en un debate filosófico, argumenta desde su especialidad cómo son las situaciones anormales las que llevan a la sensación de carencia de libertad y cómo el hombre mentalmente sano es el que es capaz de percibirse como libre. Este argumento ya lo ha utilizado en *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*, y por tanto remitimos al análisis de la misma. No sin citar los fragmentos a los que nos estamos refiriendo en *Psychotherapie für den Laien*.

Ich weiß, es gibt philosophische Richtungen, welche die Freiheit bestreiten; die betreffenden Philosophen geben wohl zu, dass der Mensch sich so erlebe und fühle, als ob er frei wäre, in Wirklichkeit aber sei er eben nichts weniger als frei, vielmehr sei dieses Freiheitsgefühl eine Selbsttäuschung. Andere Philosophen behaupten wieder das Gegenteil. Sie sagen nämlich, dass der Mensch sich nicht nur frei fühlt, sondern auch frei ist. So steht denn Aussage gegen Aussage Und

⁵⁶⁰ FRANKL, V. E., *Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1971-2011. La versión española consultada es la de Diorki: FRANKL, V. E., *La psicoterapia al alcance de todos. Conferencias radiofónicas sobre terapéutica psíquica*. Herder, Barcelona, 2003. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «Ps. f. d. A.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

auch der Nervenarzt wird diesen Streit der Philosophen nicht schlichten können. Aber vielleicht wird er darauf aufmerksam machen dürfen, dass in der Psychiatrie seelische Ausnahmezustände bekannt sind, in denen der Mensch sich auch als unfrei erlebt. Und ich darf Ihnen verraten, dass solche Ausnahmezustände nicht nur im Rahmen von Geistesstörungen vorkommen, sondern auch bei normalen Versuchspersonen experimentell erzeugt werden können⁵⁶¹.

Y continúa explicando cómo puede darse la experiencia de ausencia de libertad en una persona que no esté enferma:

Man braucht nämlich nur ein paar millionstel Gramm einer chemischen Substanz, nämlich des so genannten LSD einzunehmen, und man gerät in einen Vergiftungszustand, der zwar nur wenige Stunden anhält, aber mit höchst eigenartigen Gefühlssrörungen einhergeht. Die Versuchspersonen berichten zum Beispiel, sie hätten das Gefühl, als ob ihr eigener Körper verändert wäre; die Glieder beispielsweise kommen ihnen überdimensional groß vor, und auch die Gesichter, die sie in ihrer Umgebung wahrnehmen, erscheinen ihnen verzerrt, und zwar so recht, als ob ein Surrealist sie gezeichnet hätte. Was mir nun wesentlich erscheint, ist Folgendes: Viele Versuchspersonen erzählen, dass sie sich im Zustand solcher Vergiftung durch Lysergsäure so vorkommen, als ob sie Automaten, Marionetten oder Hampelmänner wären. Und was meinen sie mit all dem? Sie erleben sich selbst als unfrei. Wir aber können folgendermaßen weiterfragen: Sollte es wirklich so sein, wie manche Philosophen behaupten, dass nämlich der Mensch - genauer, dass sein Wille unfrei ist; Sollten diese Philosophen Recht haben und sollte ihre Meinung die Wahrheit darstellen, dann bedürfte der Mensch anscheinend erst einer Vergiftung, etwa durch Lysergsäure, um sich von dieser Wahrheit überzeugen zu können⁵⁶².

⁵⁶¹ *Ps. f. d. A.*, p. 142-143 (142). «Sé que existen escuelas filosóficas que niegan la libertad. Estos filósofos admiten que el hombre se siente libre, pero que en realidad no es libre, sino que esa sensación de libertad es una ilusión. Otros filósofos sostienen lo contrario, dicen que el hombre no sólo se siente libre, sino que es libre. Así, una afirmación se opone a la otra. El neurólogo no puede zanjar esta discusión entre los filósofos, pero quizá pueda llamar la atención sobre el hecho de que en psiquiatría se conocen estados psíquicos excepcionales, en los que el hombre no se siente libre. Estos estados excepcionales no se dan sólo en los casos de trastorno mental, sino que se pueden provocar en probandos normales».

⁵⁶² *Ps. f. d. A.*, p. 143 (142-143). «Basta con ingerir una cantidad insignificante de una sustancia química, del denominado LSD, para caer en un estado de intoxicación que sólo dura unas pocas horas, pero que va acompañado de trastornos sensitivos muy peculiares. Los probandos comentan, por ejemplo, que sienten como si su propio cuerpo se hubiera transformado; los miembros les parecen extraordinariamente grandes y los rostros que ven a su alrededor, desfigurados, como si los hubiera pintado un artista surrealista. Lo que a mí me parece más interesante es el hecho de que muchos cuentan que en ese estado de intoxicación por ácido lisérgico se sienten como si fueran autómatas, marionetas o títeres. ¿Qué quieren decir con ello? Que no se sienten libres. Nosotros podemos decir lo siguiente: si sucede en realidad lo que dicen ciertos filósofos, esto es, que el hombre, o mejor dicho su voluntad, no es libre, entonces necesita intoxicarse, por ejemplo, con ácido lisérgico para convencerse de esta realidad».

De este modo la ausencia de libertad sólo es posible bajo los efectos de una intoxicación, por eso se plantea:

Ich aber möchte fragen: Was wird das schon für eine Wahrheit sein, an die man nur herankommt, in deren Besitz man sich erst setzen kann, sobald man zuerst ein schweres Nervengift zu sich genommen hat? Und ich möchte mit der Frage schließen; Was ist wohl wahrscheinlicher: dass der normale Mensch ein unfreies Wesen ist, also keinen freien Willen hat und bloß davon nichts merkt, weil er sich nämlich selber täuscht, und dass er von dieser Selbsttäuschung nur durch Lysergsäurediäthylamid befreit werden kann? Oder ist es nicht viel mehr wahrscheinlich, dass der Mensch sich frei fühlt und auch frei ist, und dass erst ein schweres Nervengift wie die Lysergsäure dazu herhalten muss, um ihn über dieses sein Freisein hinwegzutäuschen? Nun, das Urteil überlasse ich dem gesunden Menschenverstand jedes Einzelnen; aber vergessen wir eines nicht: Das Urteil über Freiheit und Unfreiheit des Menschen wird nicht in der Theorie allein gesprochen, sondern in erster Linie in der Praxis, im Handeln hier und jetzt⁵⁶³.

Pero continúa con otros ejemplos de casos biologicistas, para ello cita a un profesor que considera al ser humano como determinado por sus hormonas:

Sie würden - nicht weniger als ich selbst - eine solche Schlussfolgerung abwegig und lächerlich finden. Aber ein Professor an einer kalifornischen medizinischen Fakultät hat einen derartigen Schluss zu ziehen gewagt. Und zwar ist er ausgegangen vom Gegenteil: nicht von der Überfunktion der Schilddrüse, sondern von deren Unterfunktion - und er behauptete im Wesentlichen Folgendes: Verabreiche ich einem Kretin, also einem Individuum, das eben an einer solchen Unterfunktion der Schilddrüse erkrankt und dadurch in seiner geistigen Entwicklung zurückgeblieben ist, Schilddrüsenhormon, so werde ich alsbald beobachten und durch entsprechende Untersuchungen feststellen können, wie sein Intelligenzquotient zunimmt. Mit einem Wort, neue Geisteskräfte wachsen der betreffenden Person zu. Also - so schließt der kalifornische Kollege wörtlich und ernstlich - ist Geist «nichts als» Schilddrüsenhormon⁵⁶⁴.

⁵⁶³ *Ps. f. d. A.*, pp. 143-144 (143). «A mí me gustaría preguntar: ¿Qué verdad es ésta que sólo se puede alcanzar si se ha tomado antes una neurotoxina? ¿Qué es más probable: que el hombre normal no sea un ser libre, es decir, que no tenga una voluntad libre y no se dé cuenta de ello porque se engaña a sí mismo, y que sólo se pueda librar de esta ilusión mediante la dietilamida del ácido lisérgico, o que, por el contrario, se sienta libre y sea también libre, y que una neurotoxina como el ácido lisérgico sólo sirva para hacerle olvidar su libertad? La solución la confió al sentido común de cada uno. Pero no olvidemos una cosa: el juicio sobre la libertad o la falta de libertad del hombre no es una cuestión de la teoría, sino sobre todo de la práctica, de la acción, aquí y ahora».

⁵⁶⁴ *Ps. f. d. A.*, pp. 147-148 (146-147). «Ustedes encontrarán –como yo mismo – absurda y ridícula esta deducción. Sin embargo, un profesor de una facultad de medicina de California ha llegado a conclusiones similares. No parte de la hiperfunción de la glándula tiroides, sino de lo contrario, de su

Otros ejemplos de casos en los que la persona no se reconoce como libre son patologías como «el síndrome de despersonalización»:

Oder nehmen wir ein weiteres Beispiel: Es gibt Menschen, die an einem eigenartigen Gefühl krankten: Alles erscheint ihnen fern, und sie selbst kommen sich fremd vor. Wir Psychiater sprechen dann von einem Entfremdungserlebnis oder einem Depersonalisationssyndrom. Es kommt bei den verschiedensten seelischen Erkrankungen vor, ist aber an und für sich harmlos. Nun konnte ich zeigen, dass dieses psychische Krankheitszeichen in gewissen Fällen auf niedrig dosiertes Nebennierenrindenhormon ausgezeichnet anspricht. Das normale Persönlichkeitsgefühl, das normale Icherlebnis stellt sich wieder ein. Aber es wäre mir nicht eingefallen, aus alledem den Schluss zu ziehen, dass die Persönlichkeit des Menschen, dass das Ich «nichts als» Nebennierenrinden-hormon ist⁵⁶⁵.

Al igual que en *Homo Patiens*, concluye que no es lo mismo condicionar que causar o producir, por tanto no es lícito deducir, de la observación de unas reacciones hormonales que afectan al intelecto, que estas hormonas sean la causa del mismo. Mucho menos que la capacidad intelectual, que permite la comunicación de las vivencias espirituales, sea lo mismo que la espiritualidad.

Bei näherem Zusehen ergibt sich nämlich, vor welchem Fehlschluss und Denkfehler wir uns zu hüten haben, wann immer von all diesen leib-seelischen Zusammenhängen die Rede ist: Wir müssen uns angewöhnen, genau zu unterscheiden zwischen Bedingungen und Bewirken oder Erzeugen. So ist eine normal funktionierende Schilddrüse oder Nebennierenrinde wohl die Voraussetzung, die Vorbedingung eines normalen menschlichen Seelen- und Geisteslebens, aber damit ist nicht im Geringsten ausgemacht, dass das Geistige im

hipofunción. Afirma esencialmente lo siguiente: si se le administran hormonas de la glándula tiroides a un cretino, esto es, a un individuo que sufre una hipofunción de dicha glándula y que por ello ha quedado retrasado su desarrollo mental, se podrá observar y demostrar mediante los análisis correspondientes cómo aumenta su cociente de inteligencia. En una palabra, la persona afectada recibe nuevas facultades intelectivas. Así –según deduce nuestro colega californiano – el espíritu “no es nada más que” hormonas de la glándula tiroides».

⁵⁶⁵ *Ps. f. d. A.*, p. 148 (147). «Tomemos otro ejemplo. Hay personas que sufren una sensación muy peculiar: todo les parece lejano y se ven extrañas a sí mismas. Los psiquiatras hablamos en tales casos de una vivencia de alienación o de un síndrome de despersonalización. Aparece en distintas enfermedades mentales, pero es totalmente inofensivo. Podríamos decir que este síntoma desaparece en ciertos casos con unas pocas hormonas de la corteza de los suprarrenales. Vuelve a aparecer entonces el sentimiento normal de la propia personalidad, la vivencia normal del yo. A mí no se me ocurre sacar de todo esto la conclusión de que la personalidad del hombre, el yo, no es “nada más que” una hormona de la corteza de los suprarrenales».

Menschen sozusagen erzeugt wird von jenen chemischen Prozessen, auf denen so etwas wie die Hormonproduktion des Organismus beruht⁵⁶⁶.

12.2 De nuevo libre y responsable

Esta obra, el tratamiento de la libertad y responsabilidad, aporta la novedad de presentar una llamada a los psicoterapeutas para que sean conscientes de la responsabilidad de su trabajo en relación a los pacientes. En ella les insta a reconocer la existencia de los impulsos, y los anima a aceptar la libertad del ser humano, enfrentándoles a las consecuencias negativas (neurotizantes) de una actitud psicologista. Para ello comienza con la propuesta de hacer al hombre de nuevo libre y responsable.

Was wir Seelenärzte von heute, die wir mitten in der Zeit stehen und bereit sind, dieser Zeit uns auch zu stellen, was wir Seelenärzte zu leisten haben, ist also dies: Wir haben den Menschen wieder freizusprechen - frei und verantwortlich⁵⁶⁷.

Esta propuesta la cree necesaria porque se cuestiona que el hombre «actual»⁵⁶⁸ pueda haber perdido la consciencia de ser espiritual:

Freud [...] Und in einem Gespräch mit dem Schweizer Psychiater Ludwig Binswanger hat er es auch gesagt: «Die Menschheit hat ja gewusst, dass sie Geist hat; ich musste ihr zeigen, dass es auch Triebe gibt». Aber hat sich die Welt und hat sich die Gesellschaft nicht inzwischen gewandelt? Kann man auch heute noch behaupten, der Mensch wisse darum, dass er auch ein geistiges Wesen ist? Oder ist es heutzutage nicht vielmehr umgekehrt so, dass der Mensch seine

⁵⁶⁶ *Ps. f. d. A.*, p. 148 (147). «Analizando todo esto con detalle quedan claras las conclusiones erróneas y las faltas de lógica que debemos evitar al hablar de las relaciones entre el cuerpo y la psique: tenemos que acostumbrarnos a distinguir entre condicionar y causar o producir. Así, una glándula tiroidea o una corteza de los suprarrenales que funcionen normalmente son condiciones previas para una vida psíquica y espiritual normal, pero esto no quiere decir que lo espiritual sea producido en el hombre por los procesos químicos en los que se basa la producción de hormonas en el organismo».

⁵⁶⁷ *Ps. f. d. A.*, p. 140 (140) «Lo que tenemos que hacer los psicoterapeutas de hoy, que vivimos en esta época y estamos dispuestos a hacerlo, es volver a hacer al hombre libre de nuevo, libre y responsable».

⁵⁶⁸ Aunque el autor se refiere al siglo XX, la influencia de este pensamiento podría persistir en el XXI.

Geistigkeit nur allzu oft vergisst - und gleichzeitig daran vergisst, dass er frei ist und verantwortlich? Ist es nicht so, dass gerade der Mensch von heute nur allzu gern bereit ist, seine Geistigkeit nachgerade zu verdrängen, um diesen psychoanalytischen Ausdruck beizubehalten: genauso zu verdrängen, wie er seinerzeit, zur Zeit von Sigmund Freud, von seiner Triebhaftigkeit nichts wissen wollte?⁵⁶⁹.

Frankl nos relatará, a modo de ejemplo, un caso clínico real donde es posible comprobar hasta qué punto el psicologismo pueden haber influido en la falta de percepción de la propia libertad y responsabilidad⁵⁷⁰.

Eine jugendliche Patientin, der von ihrem behandelnden Psychiater Vorhalte gemacht werden hinsichtlich ihrer Lebensfeigheit, ihrer Fluchtbereitschaft vor dem Leben - diese Patientin begegnet diesem Vorhalt mit folgenden Worten: «Was wollen Sie denn von mir haben, Herr Doktor: Ich bin eben ein typisches Kind nach Alfred Adler»⁵⁷¹.

De este modo la paciente renunciaba a su capacidad de elección amparada o respaldada por una teoría psicológica.

Sie wollte also dartun, dass sie sich, dass man ihr nicht helfen könne, da sie im Sinne der individualpsychologischen Lehr – und Schulmeinung mit Eigenschaften behaftet sei, die nun einmal unabänderlich sind. Und damit stehen wir vor einer typisch neurotischen Verhaltensweise, nämlich dem Fatalismus, also dem Aberglauben an die Mächtigkeit des Schicksals. Denn gerade der neurotische Mensch neigt zu folgendem Verhalten: Was er an sich selbst feststellt, darauf legt er sich auch schon fest; was er in sich selbst vorfindet, etwa eben an Charaktereigenschaften, damit ist er auch schon bereit sich abzufinden. Und was er vergisst, ist das: Was das Schicksal gefügt hat, darüber hat der Mensch noch zu verfügen, und nicht früher, als bis er dies getan oder zumindest versucht hat,

⁵⁶⁹ *Ps. f. d. A.*, p. 139 (139). «Freud [...] En una conversación con el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger mencionó: «La humanidad sabe que tiene espíritu; yo le he tenido que mostrar que tiene también impulsos». ¿No han cambiado el mundo y la sociedad desde entonces? ¿Se puede afirmar todavía hoy que el hombre sabe que es también un ser espiritual? ¿O, por el contrario, olvida su espiritualidad y, con ello, que es libre y responsable? ¿No es cierto que el hombre actual está dispuesto a reprimir su espiritualidad –utilizando la expresión del psicoanálisis–, igual que en su momento, en la época de Sigmund Freud, no quería saber nada de sus pulsiones?».

⁵⁷⁰ Si bien en una obra anterior hace referencia a esta entrevista, sólo recuerda la frase de la paciente y no narra la entrevista como en esta ocasión.

⁵⁷¹ *Ps. f. d. A.*, p. 141(140-141). «Una joven paciente, a la que su médico censuraba su cobardía ante la vida, su disposición a huir de ella, respondió a los reproches con las siguientes palabras: “¿Qué pretende usted de mí, doctor? Soy una hija única típica según Alfred Adler”».

dürfte er das Wort Schicksal überhaupt in den Mund nehmen. Freilich, *wer von vornherein sein Schicksal für besiegt hält, wird außerstande sein, es zu besiegen*⁵⁷².

En este caso concreto identificaré como los pacientes neuróticos están predispuestos a asumir su vida como determinada y carente de libertad frente al destino. Y continúa, como en obras anteriores, haciendo una defensa de la libertad que no niega la existencia de los impulsos, sino que somete a estos a la libertad de decir sí o no a los mismos⁵⁷³. Llegados a este punto vuelve a recalcar que una característica singular del hombre es la capacidad de decidirse frente a los impulsos:

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück: Der Mensch hat also Triebe; aber in einem damit hat er auch Freiheit. Und dies ist es, was ihn dem Tier gegenüber auszeichnet. Denn das Tier hat ja eigentlich gar nicht Triebe, vielmehr ist es so, dass das Tier seine Triebe sozusagen ist, das heißt, dass es mit ihnen identisch ist - während sich der Mensch mit einem seiner Triebe jeweils erst identifizieren muss, was eben dann geschieht, wenn er diesen Trieb bejaht⁵⁷⁴.

Y finaliza insistiendo en que si hay algo propio del hombre es su libertad:

Aber die These, dass der Mensch Freiheit hat, ist nicht ganz korrekt. Denn eigentlich müsste man sagen: So wie das Tier seine Triebe, so ist der Mensch seine Freiheit. Denn das, was er bloß hat, könnte er ja schließlich auch verlieren. Die Freiheit aber eignet dem Menschen unverlierbar. Denn auch dort, wo er sich ihrer begibt, wo er auf sie verzichtet, dort ist dieser Verzicht eben ein freiwilliger und er geschieht in Freiheit⁵⁷⁵.

⁵⁷² *Ps. f. d. A.*, p. 141 (141). «Quería decir que no se podía ayudar a sí misma, que nadie la podía ayudar, ya que de acuerdo con las teorías de la psicología individual tenía propiedades que son inalterables. Nos encontramos ante un modo de comportamiento típicamente neurótico, es decir, ante el fatalismo, la creencia en la fuerza del destino. El hombre neurótico tiende a mostrar la siguiente conducta: lo que comprueba en sí mismo, con eso se compromete; lo que encuentra en sí mismo, por ejemplo, en los rasgos de su carácter, con eso se conforma. Olvida que el hombre puede disponer sobre lo que el destino establece y que antes de haberlo hecho o intentado hacerlo no puede hablar del destino. Quien considera su futuro decidido desde un principio será incapaz de dominarlo».

⁵⁷³ *Ps. f. d. A.*, pp. 141-142 (141-142). Por su extensión, la cita que trata sobre que: «[...] el hombre tiene impulsos, pero los impulsos no lo tienen a él», la hemos trasladado al «Anexo 2: 2.15».

⁵⁷⁴ *Ps. f. d. A.*, p. 142 (142). «Volvamos de nuevo al punto de partida: el hombre posee impulsos, pero tiene también libertad. Esto es lo que lo diferencia de los animales, pues el animal no tiene impulsos, sino que, en realidad, el animal es sus impulsos, mientras que el hombre tiene que identificarse en cada caso con uno de sus impulsos, lo que sucede precisamente cuando afirma dicho impulso».

⁵⁷⁵ *Ps. f. d. A.*, p. 142 (142). «Por otro lado, la idea de que el hombre tiene libertad no es del todo correcta, ya que en realidad habría que decir: igual que el animal es sus impulsos, el hombre es su liber-

12.3 Herencia y medio

Nuevamente vuelve a insistir en la independencia o libertad a pesar de los condicionamientos ya sean genéticos o del entorno. Como es una idea que se repite desde la primera de sus obras nos limitamos a citar los párrafos donde la expone con nuevas palabras:

Selbstverständlich ist der Mensch abhängig sowohl von seinen Anlagen als auch von seinem Milieu, und nur im Rahmen jenes Spielraums, den ihm diese beiden gewähren, kann er sich frei bewegen. Aber innerhalb dieses Spielraums bewegt er sich eben frei, und diese Freiheit außer Acht zu lassen, sie in der Betrachtung und in der Behandlung des Menschen zu vergessen und gar erst den Menschen selbst daran vergessen zu lassen, dass er frei ist - all dies muss sich rächen⁵⁷⁶.

Y sigue insistiendo en la posibilidad de libertad que hay aún dentro de los condicionamientos que suponen la herencia y el medio ambiente:

Denn die Anlage können wir nun einmal nicht ändern, das Milieu aber nur zum Teil und kaum sofort. Also würden wir glattwegs in einen Fatalismus hineinschlittern, falls wir nur Erbe und Umwelt als Triebkräfte eines Kräftespiels, genannt Mensch, in Rechnung stellten und gelten ließen: Das hieße nämlich genau, die Rechnung ohne den Wirt machen. Der Wirt - das wäre in unserem Falle der Mensch selbst, als in seinem Kern geistiges und daher freies und daher verantwortliches Wesen⁵⁷⁷.

tad. Pues el ser humano puede perder lo que tiene, pero no la libertad. Incluso cuando prescinde de ella, cuando renuncia a ella, lo hace voluntaria y libremente».

⁵⁷⁶ *Ps. f. d. A.*, p. 170 (168-169). «Está claro que el hombre es independiente, tanto del factor hereditario como de su medio, y que se puede mover libremente en el espacio que éstos le dejan. Dentro de este campo de acción, el hombre se mueve libremente, y el hecho de no tener en cuenta esta libertad, de omitirla en el estudio y tratamiento del hombre y de hacerle olvidar a éste que es libre, puede tener graves consecuencias».

⁵⁷⁷ *Ps. f. d. A.*, pp. 170-171(169). «El factor hereditario no lo podemos modificar, y el medio sólo en parte, y no de pronto. Así pues, caeríamos directamente en el fatalismo si consideráramos sólo la herencia y el medio ambiente como los componentes de un juego de fuerzas denominado hombre. Esto sería precisamente “hacer la cuenta sin consultar al huésped”. El huésped sería en nuestro caso el hombre como ser espiritual, libre y responsable».

Para pasar a proponer la apelación a la libertad, es decir, actuar en defensa de la libertad:

Seine Freiheit aber können wir nicht mehr «in Rechnung stellen», an sie gilt es vielmehr zu appellieren: Wir haben sie aufzurufen gegen die scheinbare Übermacht von Erbe und Umwelt - wir haben aufzurufen die Trotzmacht menschlichen Geistes, wie ich sie einmal genannt habe⁵⁷⁸.

Y de nuevo, como en *Der unbedingte Mensch*, cita a Friedrich Stumpfl como ejemplo de investigador que descubre la imposibilidad de demostrar que el hombre es un ser absolutamente determinado:

Und der Mensch *hat* diese Macht. Selbst noch die exaktesten wissenschaftlichen Forschungsergebnisse haben diese Trotzmacht, haben menschliche Freiheit nur bestätigen und nur noch mehr erhellen können. So wies einmal der bekannte Erbforscher Friedrich Stumpfl darauf hin, dass nach dem riesigen Aufwand von so genannter Tiefenpsychologie, Psychiatrie, Erbforschung und Milieuforschung das Endergebnis wahrlich enttäuschend sei. Denn, so fährt Stumpfl fort, wir glaubten, durch unsere Forschung den Menschen in seiner Gebundenheit und Bedingtheit durch Triebe, Erbe, Umwelt und Körperbau Zu zeigen, als Produkt von Anlage und Milieu. Und was ist uns aus all den jahrelangen Bemühungen zu guter Letzt entgegengetreten? So fragt dieser Forscher schließlich, und er gibt die erstaunliche Antwort: - das Bild des Menschen in seiner Freiheit⁵⁷⁹.

Con respecto a la influencia del medio, vuelve a recordar, como en *Ärztliche Seelsorge*, la prueba de los campos de concentración, o como él la denominaba: el *experimentum crucis*.

⁵⁷⁸ *Ps. f. d. A.*, p. 171 (169). «Ya no podemos “tener en cuenta” su libertad, sino que hay que apelar a ella; tenemos que defenderla frente a la aparente supremacía de la herencia y el medio ambiente; tenemos que creer en el poder del espíritu humano, tal como decíamos en otra ocasión».

⁵⁷⁹ *Ps. f. d. A.*, p. 171 (169). «Determinadas investigaciones científicas han confirmado que el hombre tiene ese poder. Así, el conocido genetista Friedrich Stumpfl señaló en cierta ocasión que era realmente decepcionante el resultado final de los gigantescos esfuerzos realizados por la psicología profunda, la psiquiatría, la genética y los estudios del medio. Pues, según explica el propio Stumpfl, creíamos que con nuestras investigaciones íbamos a poder mostrar al hombre en su condicionamiento por los impulsos, la herencia, el medio ambiente y la constitución física; al hombre como producto de la herencia y el medio. ¿Y qué es lo que salió al final de nuestros esfuerzos durante años enteros? Esta pregunta la plantea el famoso investigador y él mismo da la sorprendente respuesta: la imagen del hombre libre».

Wie steht es aber um das zweite Moment, das den Menschen so schicksalhaft bestimmen soll, dass von eigentlicher Freiheit - wie man annimmt - nicht mehr viel die Rede sein kann: Wie steht es um den Milieueinfluss? [...]Man mochte dem Kriegsgefangenen oder dem KZler alles fortgenommen haben: Eines hatte man ihm lassen müssen - eine Freiheit war ihm geblieben, und es war die Freiheit, sich so oder so einzustellen zu den nun einmal gegebenen Verhältnissen. Und es gab ein so oder so. Keineswegs ist jeder durch den Hunger «vertiert» - wie man so häufig und so leichtfertig erzählen hört. Es gab Männer, die durch die Lagerbaracken und über die Appellplätze gewankt sind und hier ein gutes Wort und dort das letzte Stück Brot übrig hatten für einen ihrer Kameraden. Das hat wohl jeder Kriegsgefangene, der das Lager überlebt hat, erlebt. Es kann also keine Rede davon sein, dass die Gefangenschaft, dass das Lager - dass überhaupt irgendwelche Umwelteinflüsse den Menschen auch schon eindeutig und zwangsläufig in seinem Verhalten bestimmen⁵⁸⁰.

Finalmente habla de modo general de los resultados, de experimentos en distintos campos, que están a favor del poder de obstinación del espíritu⁵⁸¹.

Diese seine Freiheit wird durch die moderne Wissenschaft, auch durch die exakt naturwissenschaftliche und so denn auch durch die Forschungsergebnisse der Medizin, nur bestätigt. Und wenn man immer wieder sagen hört und so tun sieht, als ob die klinischen Erfahrungstatsachen, als ob Erbforschung und Hirnforschung, Biologie, Psychologie und Soziologie erwiesen hätten, wie abhängig und hinfällig menschlicher Geist sei, so ist gerade das Gegenteil wahr: konsequent zu Ende gedacht, sprechen zumindest die klinischen Forschungsergebnisse für *die Trotzmacht des Geistes*⁵⁸².

⁵⁸⁰ Ps. f. d. A., pp. 172-173 (171). «Pero, ¿qué sucede con el segundo factor, que parece ser que determina tanto el destino del hombre que ya no se puede hablar de la auténtica libertad humana; qué sucede con la influencia del medio? [...] A los prisioneros de guerra y a los ocupantes de los campos de concentración se les privó de todo menos de una cosa: de la libertad de adoptar una u otra actitud ante las condiciones en que vivían. Y se vio realmente este “uno u otro”. No todos se “volvieron animales” debido al hambre, tal como se oye decir tan a menudo y con tanta facilidad. Hubo personas que fueron como pudieron por todo el campo de concentración y siempre tenían para sus compañeros unas veces una palabra amable; otras, el último trozo de pan. Esto lo han vivido todos los prisioneros de guerra que han salido vivos del campamento. Así pues, no se puede decir que el cautiverio, que el campo de concentración, que cualquier influencia del medio en general determine de forma clara e inevitable el comportamiento del hombre».

⁵⁸¹ Echamos de menos la concreción de los mismos o al menos la cita de alguno de ellos para dar fuerza a su argumentación.

⁵⁸² Ps. f. d. A., p. 174 (172-173). «Esta libertad se ve confirmada por la ciencia moderna, tanto por las ciencias naturales como por la medicina. Y cuando se oye hablar y se ve actuar como si los hechos clínicos probados por la experiencia, como si la genética y los estudios del cerebro, la biología, la psicología y la sociología hubieran demostrado que el espíritu humano es débil y no independiente, tenemos que darnos cuenta de que lo cierto es realmente lo opuesto: los resultados de las investigaciones clínicas hablan en favor del poder de obstinación del espíritu».

Lo que no cabe duda es que los genetistas que afirman la absoluta condicionalidad del ser humano y los que afirman que lo espiritual depende absolutamente de nuestro cerebro, están haciendo cualquier cosa menos una afirmación científica.

Und nach wie vor, heute wie vor 109 Jahren, als sie geschrieben wurden, gelten die Worte eines Großen der Wiener Schule, des Freiherrn von Feuchtersleben. Er sagt: Man hat der Medizin den Vorwurf gemacht, dass sie die Neigung zum Materialismus, das heißt zu einer den Geist verleugnenden Weltanschauung, begünstige; aber dieser Vorwurf ist ungerecht. Denn niemand hat mehr Anlass als gerade der Arzt, zwar die Hinfälligkeit der Materie, dafür aber auch die Gewalt des Geistes zu erkennen; und wenn er zu dieser Erkenntnis nicht gelangt, dann ist nicht die Wissenschaft schuld, sondern er selbst, denn er hat sie dann eben nicht gründlich genug gelernt⁵⁸³.

En conclusión, con respecto a herencia, medio y libertad, Frankl recoge ideas ya expuestas anteriormente, en algunos casos haciendo referencia a los mismos ejemplos, en otros utilizando nuevas expresiones y casos, pero esencialmente podemos dar esta cuestión por tratada en sus primeras obras.

12.4 La masa y el dirigente

Aunque anteriormente Frankl ya se ha referido al peligro de renunciar a la libertad y la responsabilidad entregándose a la «masa»⁵⁸⁴, será en *Psychotherapie für den Alltag*, donde abordamos la cuestión de la diferencia entre comunidad y masa, y profundizamos en las consecuencias del anonimato de la masa. Frankl entiende la comunidad como un bien necesario para el desarrollo de la persona:

⁵⁸³ Ps. f. d. A., pp. 174-175 (173). «Y hoy como ayer, hoy como hace 109 años —cuando fueron escritas— siguen vigentes las palabras de un gran personaje de la escuela de medicina de Viena, el barón de Feuchtersleben, quien dijo: “A la medicina se le reprocha que favorece la tendencia hacia el materialismo, es decir, hacia una concepción del mundo que ignora el espíritu. Pero este reproche es injusto, pues nadie tiene más motivos que el médico para reconocer la caducidad de la materia y la fuerza del espíritu. Y si no llega a convencerse de esto, la culpa no la tiene la ciencia, sino él mismo, ya que no ha aprendido lo suficiente”».

⁵⁸⁴ Por ejemplo en *Theorie und Therapie der Neurosen*.

Und diesbezüglich zeigt sich nun, dass etwa die Gemeinschaft sehr wohl einzelner Persönlichkeiten bedarf - wie denn auch umgekehrt jede Persönlichkeit der Gemeinschaft bedarf, um in deren Rahmen und erst und nur im Rahmen einer Gemeinschaft sich selber erfüllen zu können, also um ganz Person sein zu dürfen⁵⁸⁵.

Y marca una clara distinción entre comunidad y masa pues al contrario que la comunidad, que permite el libre desarrollo de la personalidad, e incluso lo facilita gracias a la interacción, en la masa nos encontramos con un rechazo a la individualidad y por lo tanto al comportamiento libre.

Ganz anders steht es jedoch um die Masse: In der Masse kann keine menschliche Persönlichkeit, ja nicht einmal so etwas wie die bloße Individualität eines Menschen jemals so recht zur Geltung kommen und sich entfalten. Aber auch die Masse verzichtet gerne auf die Persönlichkeit, ja durch die Persönlichkeit wird die Masse eigentlich nur gestört. Darum bekämpft die Masse Persönlichkeiten, unterdrückt sie, beraubt sie die Persönlichkeiten ihrer Freiheit, beschneidet sie diese Freiheit zugunsten einer Gleichheit: Die Individualitäten werden eingeebnet, und der Persönlichkeiten geht man im Sinne einer Nivellierungstendenz verlustig; dies ist, in der Masse, das Schicksal der persönlichen Freiheit - um einer möglichst unpersönlichen Gleichheit willen; was aber wird jeweils aus dem Dritten, an das wir in diesem Zusammenhang zu denken pflegen: Was wird aus der Brüderlichkeit? Nun, die degeneriert, sie entartet zum bloßen Herdeninstinkt⁵⁸⁶.

El problema de la «masa» es que cada individuo pasa a pertenecer a ella cuando renuncia a su libre decisión. Por eso, mientras que en una comunidad, las individualidades son importantes porque aportan, cada una, algo al desarrollo del conjunto, en las masas, la individualidad es rechazada y perseguida. Un solo individuo con criterio independiente, puede poner en peligro un comportamiento manipulado de una

⁵⁸⁵ *Ps. f. d. A.*, p. 50 (51). «Así, la comunidad necesita a los distintos individuos, al igual que, por el contrario, todo individuo necesita la comunidad para poderse realizar a sí mismo, es decir, para poder ser persona».

⁵⁸⁶ *Ps. f. d. A.*, p. 50 (51). «Pero no sucede lo mismo en el caso de la masa. En ésta no se puede destacar ni desarrollar nunca una personalidad humana, ni siquiera la simple individualidad de una persona. La masa no acepta la individualidad, pues ésta sólo le causa molestias. Por ello, lucha contra las individualidades, las oprime, les roba su libertad, se las recorta a favor de la igualdad; se nivelan las individualidades y las personalidades desaparecen siguiendo una tendencia hacia la nivelación: éste es, en la masa, el destino de la libertad personal; lo que se busca es una igualdad lo más impersonal posible. Pero, ¿qué sucede con el tercer aspecto relacionado con todo esto, qué sucede con la fraternidad? Pues bien, se degenera, se convierte en un instinto gregario».

masa. A los dirigentes de las masas no les interesa la libertad sino la manipulación, por eso Frankl nos dice que desaparece la fraternidad (propia de una comunidad donde cada individuo es valorado) y es sustituida por el instinto gregario (donde el individuo pierde su valor y sólo vale en cuanto que parte del conjunto, es decir, el grupo como ente está por encima de la persona).

Pero realmente, incluso el que quiere renunciar a su libertad y a su responsabilidad, delegándolas en favor de un grupo impersonal de sujetos, realiza en ese mismo acto de renuncia una acción libre y se hace responsable de su decisión en favor de la masa. Por eso, Frankl, nos recuerda que el hecho de que alguien renuncie a su responsabilidad, a su decisión libre, no hace que esta sea asumida por un ente al que denominamos «masa», sino que cada persona sigue siendo responsable de dejarse llevar por ella.

Denn – und das dürfen wir niemals vergessen – die Masse, ja auch die Gemeinschaft ist kein personales Wesen. Aber nur Personen haben Freiheit, und nur Personen haben Verantwortung. So können denn auch nur Personen, auf Grund ihrer freien Entscheidungen und verantwortlichen Handlungen, Schuld haben oder Verdienste haben, je nachdem. Niemals aber könnte das wesentlich unpersönliche Kollektiv eine Schuld auf sich geladen haben, und so etwas wie die so genannte Kollektivschuld kann es daher von vornherein nicht geben. Wer pauschal, wer kollektiv urteilt bzw. wer ein Kollektiv verurteilt, der versucht nur, es sich bequem zu machen, und vor allem versucht er eines: sich selbst der Verantwortung zu entheben - jener Verantwortlichkeit, die mit allem Urteilen oder gar Aburteilen verbunden ist⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ *Ps. f. d. A.*, p. 51 (52). «Porque –y esto no debemos olvidarlo nunca– la masa es impersonal. Y sólo las personas tienen libertad y responsabilidad. Por ello, sólo las personas, debido a sus decisiones libres y a sus actos responsables, pueden ser culpables o tener méritos. Un grupo impersonal nunca puede ser culpable, y no existe, por tanto, nada parecido a la culpabilidad colectiva. Quien juzga de forma global, colectiva, o quien condena a una colectividad, sólo busca su comodidad, e intenta, sobre todo, eximirse a sí mismo de la responsabilidad que va unida a todos los juicios o condenas». Probablemente esta reflexión se deba, en gran medida, a las experiencias vividas en los campos de concentración, donde él fue recluido por pertenecer a un colectivo, y donde conoció, incluso entre miembros de la SS, a hombres heroicos que arriesgaban su vida por el bien de los prisioneros.

Frankl es consciente del error de hacer juicios colectivos, a causa de su doble experiencia de, por un lado, ser condenado a los campos de concentración sólo por formar parte del colectivo «pueblo judío» a los campos de concentración y, por otro lado, comprobar cómo después de la Segunda Guerra Mundial se cometía otra injusticia con el «pueblo alemán», al considerarlos a todos criminales (cuando habla de su experiencia siempre distingue tanto entre los prisioneros, como entre los carceleros, a buenos y malos). Por ello insiste en la injusticia que esto supone, y afirma que no se puede condenar a una masa por igual, sino a cada individuo en particular, bien por sus malas decisiones, o por la decisión de renunciar a su criterio para seguir el de la masa. Aunque, por otra parte, también se podría juzgar a los dirigentes de las masas por las decisiones que toman por ellas⁵⁸⁸.

Es precisamente, por este comportamiento anónimo que proporciona la masa, por lo que los integrantes de ella, por un lado delegan su libre decisión y responsabilidad y por el otro llevan a cabo un comportamiento, que de este modo se vuelve irracional⁵⁸⁹, y que predispone al fanatismo, enemigo de la libertad:

[...] Fanatiker behauptet haben, er ignoriere das Personsein, also die Entscheidungsfreiheit und Menschenwürde des andern, [...] ⁵⁹⁰.

Consecuencia lógica, pues si la persona que forma parte de la masa renuncia a su propia libertad, no tiene sentido que se espere de ella el respeto por la libertad del «otro».

⁵⁸⁸ En el caso del nazismo que sufrió Frankl, fueron responsables cada uno de los miembros de la SS que actuaban en contra de los derechos humanos y como dirigentes Hitler y todos los que promovían su ideología. Sin embargo Frankl cuenta como algunos miembros de la SS obligados a militar en ella estaban en contra de las atrocidades que se cometían e intentaban paliarlas (comprando a escondidas medicamentos, comida para los reclusos, etc.).

⁵⁸⁹ Pues no se basan en la razón de la persona que actúa, sino en seguir la conducta de la masa.

⁵⁹⁰ *Ps. f. d. A.*, p. 52 (53). «[...] el fanático ignora la personalidad, esto es, la libertad de decisión y la dignidad humana de las personas que no piensan como él, [...]».

12.5 Crítica a la «falta de voluntad»

Viktor Frankl nos propone la cuestión de si realmente existe la debilidad o firmeza de voluntad: «Gibt es nun wirklich so etwas wie Willensschwäche bzw. Willensstärke? Oder ist das Reden von dergleichen nicht vielmehr auch schon ein Sich-Ausreden darauf?»⁵⁹¹. No se adentra realmente a responder la cuestión, sino que más bien se centra en la actitud del que se queja de la falta de voluntad, negando frecuentemente con ello la libertad de voluntad. Y la gran diferencia con aquellos que realmente desean alcanzar un objetivo, que, según él, no se quejarán de falta de voluntad.

Nun, man pflegt zu sagen: Wo ein Wille, dort ist auch ein Weg. Ich aber möchte diesen Satz variieren, so zwar, dass ich zu behaupten wage: Wo ein Ziel - dort ist auch ein Wille. Mit anderen Worten: Wer ein Ziel klar ins Auge gefasst hat und wenn es auch ehrlich darum zu tun ist, an dieses sein Ziel zu gelangen, der wird sich niemals darüber zu beklagen haben, dass es ihm an Willenskraft gebricht. Leider ist es aber so, dass sich solche Menschen nicht nur auf ihre vorgebliche Willensschwäche ausreden, sondern auch darauf berufen, dass sie sich schon deshalb nicht helfen, dass sie schon deshalb nicht anders können, weil es ja gar keine Freiheit des Willens gebe⁵⁹².

Esta observación es muy interesante de cara a la percepción de la libertad. Puesto que da una clave: las personas con una meta en la vida, con un objetivo claro, se hacen conscientes de su capacidad para alcanzarlo, de la libertad que les permite luchar por conseguirlo o rendirse sin llegar a él. Pero por el contrario, para el que no tiene claro que quiera algo, a penas lucha por ello y su falta de interés o de decisión puede disfrazarla bajo apariencia de falta de libertad.

⁵⁹¹ *Ps. f. d. A.*, p. 138 (138). «¿Existe realmente la debilidad o la firmeza de voluntad? ¿O hablar de ellas es una simple disculpa?».

⁵⁹² *Ps. f. d. A.*, p. 138 (138). «Se suele decir que donde hay voluntad hay también un camino. Yo quisiera modificar esta frase, y me atrevería a afirmar que donde hay un objetivo, allí hay también una voluntad. En otras palabras, quien tiene bien claro un objetivo y aspira de verdad a alcanzarlo, nunca se quejará de que carece de fuerza de voluntad. Pero, por desgracia, tales personas no sólo se disculpan por su presunta falta de voluntad, sino que también afirman que no se pueden ayudar a sí mismas, que no pueden hacer otra cosa porque no existe la libertad de voluntad».

Frankl continúa con unas preguntas retóricas cargadas de ironía, que evidencian cómo algunos biologicistas, al querer negar la libertad de voluntad, superan el determinismo de Freud⁵⁹³:

Sollte es wirklich so sein, wie uns eine missverstandene, nichtsdestoweniger ins Volk getragene Halbwissenschaft einreden und weismachen will: dass nämlich, um beispielsweise einen kalifornischen Forscher zu zitieren, der Mensch unter dem Diktat der Keimdrüsen steht, dass seine Hormone sein Schicksal sind und dass etwa die moralischen Ansichten eines Menschen ebenfalls einzig und allein von seinen Drüsen abhängen, wie sich dieser Gelehrte auszudrücken beliebt? Oder ist es so, wie niemand Geringerer als Sigmund Freud einmal gesagt hat, dass nämlich der Mensch ein Wesen ist, das von seinen Triebwünschen beherrscht wird (ich zitiere wörtlich!), und dass das Ich, wie Freud sich ausdrückte, nicht Herr ist im eigenen Haus?⁵⁹⁴.

Con estas preguntas, deja en el aire el absurdo de querer explicar con hormonas y glándulas algo que pertenece a la dimensión espiritual. Tales cuestiones las tiene resueltas por otro lado en obras anteriores⁵⁹⁵.

12.6 Alma versus cerebro

La postura de Viktor E. Frankl con respecto a la posible localización del alma en el cerebro es clara: «el alma humana, no tiene su “sede” en el cerebro». De este modo expresa claramente su oposición a la postura materialista que pretende (en el siglo XX y apenas comenzado el desarrollo de la neurociencia) localizar e incluso identificar el alma con el cerebro. La explicación de su postura será, como es propio de su estilo, con una comparación práctica.

⁵⁹³ Retoma el caso del investigador californiano citado en: «12.1 Frente a las filosofía deterministas».

⁵⁹⁴ *Ps. f. d. A.*, pp. 138-139 (138-139). «¿Será cierto lo que nos quiere hacer creer la “pseudoerudición”, normalmente mal interpretada, pero que no por eso ha dejado de extenderse entre la gente y según la cual por citar a modo de ejemplo a un investigador de California, el hombre se encuentra bajo la tiranía de las glándulas germinales, sus hormonas son su destino y las ideas morales de una persona dependen única y exclusivamente de sus glándulas? ¿O, por el contrario, según dijo en cierta ocasión el propio Sigmund Freud, el hombre es un ser dominado por sus impulsos (cito textualmente), y el yo, tal como decía Freud, no es el amo de su propia casa?».

⁵⁹⁵ Véase: *Ärztliche Seelsorge*.

Dies anzunehmen wäre flagranter Materialismus; denn der Geist, die menschliche Seele, hat nicht im Gehirn ihren «Sitz», und mit Recht hat Klages darauf hingewiesen, dass die Aufgabe der Hirnforschung nicht darin besteht, den «Sitz der Seele» zu suchen, vielmehr im Aufsuchen der zerebralen Bedingungen für seelische Vorgänge. Er zeigt dies an Hand eines treffenden Gleichnisses auf: Jemand entfernt in einem elektrisch beleuchteten Raum die Sicherung, und das Licht erlischt; niemand, sagt Klages, wird nun die Stelle, an der die Sicherung stak, als den «Sitz» des Lichtes bezeichnen⁵⁹⁶.

Es cierto que esta comparación no puede considerarse una prueba de la separación alma-cerebro. Digamos que deja en el aire la cuestión, eso sí, aclarando que la relación entre los fenómenos psíquicos y el alma no tienen por qué deberse a una identificación o a una misma localización física. Si prolongamos su comparación, si alguien quita un fusible la luz se apaga, si alguien quita el generador de luz también esta se apaga. El acierto de Frankl, a nuestro parecer, es aclarar que las pruebas por el momento parecen indicar que el cerebro se trata de un «fusible» de lo espiritual que de un «generador».

Junto a la postura materialista que pretende identificar alma-cerebro, existe otra que niega la existencia de todo aquello que no sea material, de modo que para ellos lo que no tenga una sede física no existe. Frankl responde a esta postura con la reducción al absurdo de los que la sostienen.

Noch weniger aber dürfte man aus der Tatsache, dass es unstatthaft ist, von einem Sitz der Seele im Gehirn zu sprechen, nun den Schluss ziehen: Also gibt es keine Seele. Eine solche Argumentationsweise erinnert mich an folgendes Erlebnis: Im Rahmen einer öffentlichen Diskussion fragte mich einmal ein junger Handwerker, ob ich ihm die Seele beispielsweise bei der mikroskopischen Untersuchung des Gehirns zeigen könnte; denn andernfalls glaube er an keine Seele. Ich fragte zurück, warum er am mikroskopischen Nachweis interessiert sei, und er gab mir zur Antwort: Nun, aus dem Drang zur Erforschung der Wahrheit. Und nun brauchte ich ihn nur noch zu fragen: und dieses Ihr Streben nach Wahrheit - was ist es: etwas Leibliches oder etwas Seelisches? Und er

⁵⁹⁶ *Ps. f. d. A.*, pp. 149-150 (149). «El suponer esto es un puro materialismo, pues el espíritu, el alma humana, no tiene su «sede» en el cerebro. Klages llama la atención sobre el hecho de que la tarea de la investigación del cerebro no consiste en buscar la “sede del alma”, sino las condiciones cerebrales necesarias para que se desarrollen los procesos psíquicos. Para explicar esto hace una acertada comparación: alguien quita un fusible en un determinado lugar iluminado con luz eléctrica y ésta se apaga; nadie, dice Klages, considerará el lugar donde estaba el fusible como la “sede de la luz”».

musste zugeben: etwas Seelisches. Mit einem Wort: Was er gesucht hatte und nicht finden konnte, war bei all seinem Suchen längst schon die Voraussetzung gewesen⁵⁹⁷.

Por un lado no es aceptable el argumento de que lo que no se sabe no existe. Y por otro muestra en la práctica cómo precisamente el afán de sabiduría no se puede localizar en ningún lugar físico, sin embargo es evidente su existencia. En resumen, lo que lleva al materialista a querer conocer el cómo y el por qué de las cosas es precisamente inmaterial.

12.7 Epílogo

Hemos conservado el título de epílogo para este último apartado, pues el epílogo del libro que estamos analizando podría considerarse que lo es no sólo de esta obra, sino casi de toda su obra. En él, de una forma resumida y directa expone los peligros de las psicologías que niegan la voluntad libre por considerar a la persona sometida a un sinfín de complejos. Este tipo de psicologías lejos de ayudar a los pacientes fomentan las neurosis:

Namentlich eine vulgarisierte Tiefenpsychologie spielt dem neurotischen Leser willkommene Alibis in Hülle und Fülle in die Hände. Schuld an allem sind dann nur noch die Komplexe. Er ist dann für nichts mehr verantwortlich⁵⁹⁸.

⁵⁹⁷ *Ps. f. d. A.*, p. 150 (149). «A partir del hecho de que resulta inadmisibile hablar de una localización del alma en el cerebro, no se puede sacar la conclusión de que no existe el alma. Este tipo de argumentación me recuerda la siguiente experiencia: con ocasión de un debate público me preguntó un joven obrero si le podía mostrar el alma, por ejemplo, analizando el cerebro a través del microscopio, pues él no creía que existiera. Yo le respondí preguntándole que por qué le interesaba la prueba del microscopio y su contestación fue: “Bien, por el deseo de buscar la verdad”. Yo entonces me vi obligado a preguntarle de nuevo: “¿Y su afán de conocer la verdad, qué es, algo físico o algo psíquico?” Él tuvo que admitir que era algo psíquico. En una palabra, lo que buscaba y no podía encontrar era el punto de partida de toda su búsqueda».

⁵⁹⁸ *Ps. f. d. A.*, p. 186 (184). «Una psicología profunda vulgarizada le proporciona al lector neurótico suficientes y oportunas coartadas. La culpa de todo la tienen sólo los complejos. Él ya no es responsable de nada, ya no existe la voluntad libre».

Frente a estas posturas psicologistas contrapone un par de casos reales ocurridos con pacientes. En el primero muestra que el paciente que quiere saber la verdad con respecto a su libertad:

Es gibt ja keinen freien Willen mehr. Aber wie weise antwortete mir einmal eine schizophrene Patientin auf meine Frage, ob sie sich etwa nicht wie willensfrei vorkomme, mit der Bemerkung: «Wissen S', Herr Doktor, I' bin willensfrei, wann I' will, und wann I' net will, bin I' net willensfrei»⁵⁹⁹.

En el segundo, una paciente se rebela ante la supuesta necesidad (según algunas psicoterapias psicologistas) de tener complejos:

Und was im Besonderen die Komplexe anbelangt, schrieb mir einmal eine Nicht-Patientin: «Ich habe eine fürchterliche Kindheit hinter mir, bin in einem so genannten Broken Home aufgewachsen und habe bittre Not gelitten. Und doch möchte ich all das Schreckliche, das ich in meiner Kindheit erlebt und erfahren habe, nicht missen. Denn ich bin überzeugt, dass viel Positives aus ihm hervorgegangen ist. Komplexe? Der einzige Komplex, an dem ich leide, ist der Gedanke, dass ich eigentlich Komplexe haben müsste, ohne wirklich welche zu haben»⁶⁰⁰.

De este modo se enfrenta a las posturas deterministas no con argumentos teóricos basados en especulaciones o en deducciones razonadas, sino con experiencias vividas por pacientes. Con la evidencia de casos reales niega la obligatoriedad del condicionamiento, incluso en una persona con una infancia traumática o una esquizofrénica.

⁵⁹⁹ *Ps. f. d. A.*, p. 186 (184-185). «Pero de qué forma más sabia me contestó una paciente esquizofrénica cuando le pregunté si no sentía que tenía una voluntad libre: “Mire, doctor, tengo una voluntad libre cuando quiero, y cuando no quiero, no la tengo”».

⁶⁰⁰ *Ps. f. d. A.*, pp. 186-187 (185). «En lo que respecta a los complejos, me escribía en cierta ocasión una mujer que no era paciente mía: “Tengo tras de mí una infancia terrible; crecí en un 'hogar roto' y pasé necesidades extremas. Pero no quiero olvidar todo lo malo que he vivido y sufrido en mi niñez, pues estoy convencida de que de todo ello han salido muchas cosas positivas. ¿Complejos? El único complejo que tengo es pensar que tendría que tener complejos y no tengo ninguno”».

12.8 Síntesis

De las ideas que se han visto en obras anteriores y vuelven a aparecer en esta destacamos:

1. El hombre es el ser que puede decir no a sí mismo.
2. Condicionar no es lo mismo que causar. Lo psicofísico condiciona lo espiritual pero no lo causa.
3. La herencia condiciona pero no determina.

Sin embargo podemos encontrar aspectos que no se han tratado de la misma forma en obras anteriores. Tanto en *Ärztliche Seelsorge* como en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, se ha tratado sobre los comportamientos de masa, pero es en esta obra cuando se especifica que:

1. La masa rechaza la libertad del individuo, pero a la masa no se le puede atribuir libertad ni responsabilidad. El hombre es responsable hasta cuando renuncia a su libre decisión a favor de la masa, precisamente se hace responsable de la renuncia. La responsabilidad es personal, bien del dirigente de la masa, bien de cada individuo en el momento en que se entrega a la masa.
2. Donde hay un objetivo con sentido hay una voluntad. Las personas con una meta en la vida, con un objetivo claro, se hacen conscientes de su capacidad para alcanzarlo, de la libertad que les permite luchar por conseguirlo o rendirse sin llegar a él.

La singularidad de esta obra, en relación con la libertad, es la discusión «alma *versus* cerebro». Si se diese una identificación, alma-cerebro, podríamos hablar de determinismo neurológico. Frankl rechaza tanto la identificación como la negación de lo inmaterial. Subraya que alma y cerebro están en dimensiones diferentes.

13) Der Wille zum Sinn (1972)⁶⁰¹

Aunque para realizar el análisis de las demás obras hemos prescindido del orden de exposición de Frankl, en beneficio de establecer un ordenamiento temático, en esta obra en concreto hemos preferido seguir el orden establecido por él, pues la agrupación de conferencias que se da en este libro permite un estudio sistemático del mismo. Al analizarlas una a una, hemos descartado aquellas que comprobamos que no tratan sobre la libertad (ni directa ni indirectamente, como ocurre con el apartado titulado: Asistencia médica y sacerdotal del alma).

13.1 La voluntad de sentido

La primera conferencia o capítulo que da título al libro, «la voluntad de sentido», es un compendio de ideas y resultados obtenidos a lo largo de los años de estudios y colaboraciones, tanto de logoterapeutas como de estudiosos de otros campos y disciplinas. Es rotundo y convincente en su manifestación de la frustración por la falta de sentido tan generalizada. Entre tantos datos resalta una hipótesis que nos parece interesante subrayar: «Der Wille zur Macht und der “Wille zur Lust”, das Lustprinzip, treten nun eigentlich erst dann in Erscheinung, wenn der Wille zum Sinn frustriert ist»⁶⁰². Esto explica la confusión de algunas antropologías propias de determinadas corrientes psicológicas, como él mismo señala:

Wen braucht es zu wundern, daß Freud und Adler, die es doch mit frustrierten Patienten zu tun hatten, ihre Befunde verallgemeinerten und Motivationstheorien aufstellen, in deren Rahmen dem Lust- und Geltungsstreben die Hauptrolle zufällt?⁶⁰³.

⁶⁰¹ FRANKL, V. E., *Der Wille zum Sinn*. Verlag Hans Huber, Bern, 1982. Versión castellana de Claudio César García Pintos: *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia*. Herder, Barcelona, 1991. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «D. W. S.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada. La obra de título alemán está escrita tanto en alemán como en inglés, pues el autor decidió respetar el idioma en que fueron pronunciadas las conferencias que forman la obra.

⁶⁰² D. W. S., p. 19 (24). «La voluntad de poder y la “búsqueda de placer”, es decir, el principio de placer, aparecen propiamente cuando se frustra la voluntad de sentido».

⁶⁰³ D. W. S., p. 19 (24). «¿A quién tiene que asombrar que Freud y Adler, que se ocuparon de pacien-

Precisamente nos muestra que al abandonar la búsqueda de sentido, la búsqueda de placer o felicidad se frustran, pues la felicidad se encuentra como consecuencia de alcanzar el sentido y no a la inversa. Si como bien subraya Frankl, basamos los estudios en personas frustradas, las conclusiones que se obtengan estarán adulteradas. En este caso, tanto Freud como Adler, consideraban que de un modo u otro los comportamientos están determinados, bien por los instintos, por el principio del placer o por el afán de poder⁶⁰⁴. Lo que descubre Frankl es que este tipo de motivaciones, (por ejemplo, la que explica Freud con su principio del placer), pueden ser consideradas prioritarias por el hombre cuando este fracasa en la búsqueda de sentido. Pero, paradójicamente, es justo encontrando el sentido de la vida como se obtiene lo que se busca en las, que podríamos llamar, motivaciones secundarias⁶⁰⁵. Y por el contrario, huyendo del sentido, el resultado del resto de las motivaciones es frustrante.

Ante un hecho constatado, el aumento de la falta de sentido, o mejor dicho, del sentimiento de la falta de sentido, Frankl, como hizo en *Theorie und Therapie der Neurosen*⁶⁰⁶ propone dos posibles causas: los instintos ya no sirven, es decir, si en los animales los instintos son funcionales en el hombre han perdido esa funcionalidad; y en segundo lugar, ya no tenemos tradiciones que nos orienten.

Es fácil entender que los instintos, a diferencia de lo que ocurre con los animales «no racionales», por sí solos no son suficientes en el ser humano. La otra cuestión, necesidad de la tradición como orientadora, se comprende en Frankl por su origen judaico. Su cultura ha sido durante siglos tradicionalista. Quizás esto influyó, por contraste, en la percepción que manifiesta (en el siglo XX) de un entorno social

tes frustrados generalizaran sus descubrimientos y establecieran teorías motivacionales en cuyo marco el rol principal le pertenece a la búsqueda de placer y el deseo de prestigio?».

⁶⁰⁴ Bien sea en el sentido positivo de adquirir cualidades o en el negativo de dominar a los demás.

⁶⁰⁵ Podríamos llamar motivación primaria del hombre a la que le es propia y exclusiva de su naturaleza, las que aportan sentido a su vida. Y secundarias a todas las demás, que a veces pueden ser complementarias de las primeras y otras (como en el caso que hablamos) incluso pueden ser usadas para sustituir a la primaria.

⁶⁰⁶ En dicha obra propone la pérdida de los instintos y tradiciones como posible explicación de la angustia ante las decisiones, pero no entramos a fondo en el análisis de dicha propuesta.

occidental distanciado de sus tradiciones. La importancia de la tradición vivida por Frankl, primero judía y más adelante judeocristiana, reside en que estas proporcionaban unas directrices que orientan el sentido en la vida. Estas están derivadas de mensajes y preceptos divinos, es decir, de una revelación que partiendo del Bien supremo busca el bien de los seres humanos. Debido al racionalismo del siglo XIX (que siguió influyendo en el XX) y el nihilismo imperante durante todo el siglo XX, Frankl constata la pérdida de unas tradiciones que lleva a un vacío que es más que cultural, termina siendo un vacío existencial.

13.1.1 Del uso torcido de la libertad.

Frankl realiza una crítica a los que utilizan la palabra libertad como pretexto para sus negocios, concretamente a los que abusan de los condicionamientos instintivos de sus clientes, fomentándolos y de este modo condicionándolos al consumo. También extiende la crítica a los que se gastan el dinero en ese tipo de negocios. De este modo señala a los que esconden bajo el lema de libertad en lo sexual, intereses puramente económicos y no humanos.

Aber ich bin gegen *jede* Art von Heuchelei und darum auch gegen die Heuchelei derjenigen, die nach der Freiheit schreien, aber nur die Freiheit meinen, mit dem Sex Geschäfte zu machen und Geld zu verdienen. Freiheit, wozu?⁶⁰⁷.

En esta crítica Frankl incluye a los que se gastan el dinero en este tipo de comercio. Y los equipara a los traficantes de sexo al llamarlos hipócritas por pedir libertad cuando buscan destruirla, bien en otros (los comerciantes) o bien en uno mismo (el cliente).

⁶⁰⁷ D. W. S., p. 23 (27). «Pero me opongo a toda clase de hipocresía y por eso también a la hipocresía de aquellos que claman por la libertad, pero se refieren sólo a la libertad de hacer negocios con el sexo y gastar dinero en él. Libertad, ¿para qué?».

13.1.2 No se trata de dar sentido.

Dos páginas más adelante, comienza el último párrafo con una frase que aclara mucho a cualquiera que se introduzca en la Logoterapia por primera vez: «Im Leben geht es aber nicht um Sinngebung, sondern um Sinnfindung»⁶⁰⁸. Esto aclara y resume una idea que aunque repetida, en esta ocasión se expresa con mayor claridad. De forma breve y sencilla, casi a modo de eslogan, dice que el sentido aguarda a ser encontrado y sólo tenemos que descubrirlo. También avisa del peligro que supone para cualquier persona (y para el logoterapeuta) querer dar el sentido en lugar de descubrirlo, ya que de este modo puede falsearlo y así, a lo más, obtener sucedáneos de «sentido» que terminarían llevando a la frustración.

Poco más adelante nos encontramos con una preocupación constante en su bibliografía, la de no dar el sentido, sino permitir la búsqueda del sentido. Así denuncia a aquellos psicólogos o psiquiatras de distintas corrientes que van más allá de sus atribuciones invadiendo el campo de la moral: «Sinn kann nicht gegeben, sondern muß gefunden werden. Sinn geben würde auf moralisieren hinauslaufen»⁶⁰⁹.

Y si avisa de este riesgo en la logoterapia, en otras psicoterapias no lo ve como un riesgo, sino como una práctica habitual y de acuerdo con la metodología de dichas psicoterapias, así dice:

Es ließe sich sogar nachweisen, daß andere Richtungen der Psychotherapie viel eher als die Logotherapie moralisieren. Während wir im International Journal of Psychoanalysis lesen, «The psychoanalytic practitioner is a moralist first and foremost - he influences people in regard to their moral and ethical conduct» [...]

⁶⁰⁸ D. W. S., p. 25 (29). «En la vida, empero, no se trata de dar sentido, sino de encontrar sentido».

⁶⁰⁹ D. W. S., pp. 27-28 (32). «El sentido no se puede dar sino que se debe encontrar: dar el sentido equivaldría a moralizar».

Sogar die Behavior Therapy – die meines Erachtens eine sehr nüchterne Richtung darstellt, [...] ist nicht frei von moralistischen Aspirationen – so etwa, wenn L. Krasner schreibt: «It is the therapist who is making decisions as to what is good and bad behavior»⁶¹⁰.

Es paradójico que psicoterapias que, en principio, huyen de planteamientos morales y antropologías, en la práctica inculcan una imagen del hombre y unas normas «morales» muy concretas. Sin embargo, una psicoterapia que parte de la definición de una antropología tan explícita como la logoterapia, es la primera que surge en el siglo XX para defender a los pacientes de las aspiraciones «moralistas» de sus terapeutas. Otra cuestión aparte es qué es lo que quiere decir Frankl con «dar el sentido». Siguiendo la lectura de la obra frankliana podemos observar cómo Frankl, en numerosas ocasiones, sugiere a sus pacientes pistas, indicios, sobre dónde puede encontrar el sentido, como el caso del viudo al que plantea cómo sufriría su esposa si le hubiese sobrevivido, o el caso de la enfermera que no puede realizar valores creativos (atender a los pacientes) por su propia enfermedad, a la que sugiere la importancia del valor de actitud, que supondría dar estímulo y ejemplo a los pacientes, en su modo de llevar la enfermedad. Podemos deducir por lo tanto, que no dar el sentido no significa sin embargo dejar de orientar al paciente en su búsqueda, más bien todo lo contrario⁶¹¹. Se trata fundamentalmente de no imponer un sentido, dado que un sentido sólo es válido cuando es realmente acogido y esto ocurre de forma natural cuando la propia persona se da de bruces con él, pero en esta tarea el terapeuta es precisamente un ayudante, un guía que facilite la búsqueda.

⁶¹⁰ D. W. S., p. 28 (32). «Se podría probar que, antes que la Logoterapia, son otras orientaciones de la psicoterapia las que moralizan. Leemos en el “International Journal of Psychoanalysis”: “El psicoanalista es un moralista antes que nada: influye en la gente con referencia a su conducta moral y ética” [...] Hasta la terapia conductista, que en mi opinión representa una tendencia muy sobria [...] no está libre de aspiraciones moralistas; así, por ejemplo, cuando L. Krasner escribe: “Es el terapeuta quien decide qué conducta es buena o mala”».

⁶¹¹ Pero moviéndose en el marco propio del paciente.

13.1.3 Caminos para encontrar el sentido.

Frankl concluye finalmente proponiendo los tres caminos para encontrar el sentido: hacer y producir; vivenciar algo, amar a alguien; en la actitud del afrontamiento del destino inevitable, convertir el sufrimiento en logro. Es decir, como en otras obras propondrá tres tipos de valores: valores creativos, valores vivenciales, valores de actitud. Y nos hace ver, con experiencias propias y ajenas, la gran importancia de los valores de actitud y cómo en la práctica, puede cambiar el final de una vida y el afrontamiento de la muerte el haber encontrado o no el sentido. Aunque ya se han tratado los tipos de valores en Frankl (*Der Leidende Mensch*, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, *Das Leiden am sinnlosen Leben*), siempre ha sido de forma paralela o incluidos dentro de una cuestión mayor. Pero nos parece de interés detenernos un momento ante estos valores pues tienen que ver mucho con la libertad. Bastaría con cambiar la palabra «valor» por «libertad de», para tener una clasificación de tipos de libertades: libertad creativa, libertad vivencial y libertad de actitud. De hecho, en este sentido se dirige Frankl a los valores en muchas ocasiones, como cuando pone el ejemplo del paciente que ya no puede desarrollarse creativamente por su enfermedad (refiriéndose a su limitación física, es decir, falta de libertad de acción), pero que aún le queda la libertad de actitud. Si bien Frankl establece una jerarquía, pues habla de valor creativo, el inferior, al que sigue el valor vivencial y por último aporta más importancia al valor de actitud. Una crítica podría consistir en que el valor vivencial (amor) puede ser del mismo nivel o superior al de actitud, pues de hecho precisamente la vivencia es (o puede ser) actitudinal y dentro de las actitudes la más elevada la del amor. Cuando Frankl se refería a valores vivenciales hacía fundamentalmente referencia a relaciones de amistad o de pareja. Sería difícil que pudiese negar la posibilidad de desarrollar dicho valor vivencial incluso en un paciente terminal totalmente impedido, pues el sentimiento al igual que la actitud no depende de la libertad psicofísica sino del espíritu.

13.2 Tiempo y responsabilidad

Al igual que en *Ärztliche Seelsorge*, en esta obra realiza una denuncia al psicologismo. Y mostrará cómo quienes caen en este error, pretenden explicar con motivos psicológicos, sucesos que dependen de otra dimensión como la espiritual.

Der Psychologismus versucht aus der (seelischen) Entstehung eines Aktes auf die Geltung seines (geistigen) Inhalts zu schließen⁶¹²

[...] ist sein Prinzip darin gegeben, daß er die Phänomene aus ihrem geistigen «Raum» in die Ebene des Psychologischen hinabprojiziert.⁶¹³

A continuación pasa a otro tema, a distinguir los campos de la psiquiatría, la psicoterapia y la Logoterapia. En el último caso justifica la importancia de no imponer una cosmovisión, sino de educar al paciente para que la encuentre, basándose en la importancia para el neurótico y para cualquier persona, de comprender y desarrollar su responsabilidad frente a la libertad. Es curioso el planteamiento que hace de los que defienden posturas deterministas, estos, según él, defienden el determinismo como modo de evadir su responsabilidad negando la libertad.

Das Bewußtsein seines Verantwortlichseins unterdrückt er; seine Freiheit verleugnet er, und zwar dadurch, daß er ständig den Gegenpart der Freiheit: das Schicksal, gegen die Freiheit ausspielt - und damit seine Freiheit verspielt. Zu diesem Zwecke entschuldigt er sich nun mit verschiedenem: seine Freiheit verbirgt er sich hinter angeblich Schicksalhaftem sowohl aus seiner Umwelt als auch seiner Innenwelt als auch seiner Mitwelt⁶¹⁴.

⁶¹² D. W. S., p. 39 (43). «El psicologismo trata de extraer del origen anímico de un acto el significado de su sentido espiritual».

⁶¹³ D. W. S., p. 39 (44). «[...] Su principio se basa en que proyecta los fenómenos del ámbito espiritual al campo de lo psicológico».

⁶¹⁴ D. W. S., p. 44 (47). «Reprime la conciencia de su responsabilidad, niega su libertad y precisamente la pierde porque de continuo juega la carta del destino que es antagónica a su libertad. Por este motivo se disculpa aduciendo variados argumentos: esconde su libertad tras supuestos determinismos del medio ambiente, del mundo interior o de la convivencia con los otros seres humanos».

De este modo nos presenta cómo, no sólo el neurótico tiene tendencia a «escamotear» su responsabilidad, sino que muchos otros lo hacen amparándose en los determinismos. Es cierto, como dice Frankl, que los neuróticos muestran su fatalismo-conformismo con su «ser así», pero no sólo ellos, como da a entender cuando habla de los deterministas en general. El culpar a las tendencias innatas, a las circunstancias o incluso al destino, de lo que a uno le ocurre, es el mismo tipo de conformismo-fatalismo.

Aber fragen wir uns, ob denn etwa die Dispositionen, also die diversen psychologischen und biologischen Anlagen, die der Mensch in sich vorfinden mag, wirklich auch dazu da sind, sich mit ihnen einfach abzufinden? Fragen wir uns also, ob da nicht auch die Freiheit, die allem menschlichen Sein zutiefst zugrunde liegt, ein Wörtchen mitzureden hat? Nun, tatsächlich ist es so, daß die Dispositionen – disponibel sind. Das aber will heißen, daß sie «zur Disposition» stehen, zur Verfügung stehen – und zwar wem? Eben unserer Freiheit. Die menschliche Freiheit beruht ja darauf, daß sie verfügen kann, daß sie Verfügung hat. Und alles menschliche Freisein ist eben letztlich ein Verfügenkönnen. Die sogenannten Dispositionen des Menschen sind also keineswegs etwas, was von vornherein sein (psychologisches oder biologisches) Schicksal ausmachen könnte; sie haben vielmehr ihren durchaus positiven Aspekt, und der wird dann sichtbar, wenn wir sie als «Verfügbarkeiten für» – die Freiheit auffassen⁶¹⁵.

Por lo tanto, da la vuelta al sentido determinista de las disposiciones. Y lo hace al aclarar que estas no nos hacen ser de un modo determinado, sino que podemos elegir realizar elecciones sobre las «disposiciones» que nos influyen. Si los deterministas creen que por estar bajo las tendencias psicológicas y biológicas perdemos la libertad, Frankl replica a los psicólogos explicando la diferencia entre «libre de» y «libre para» (que como ya se ha tratado no comentaremos).

⁶¹⁵ D. W. S., p. 45 (48). «Pero preguntémonos si las disposiciones, es decir, las diversas tendencias psicológicas y biológicas que el hombre puede detectar en sí, existen sólo para que él las acepte. Preguntémonos entonces si también la libertad, que es parte del ser humano en su mayor profundidad no tiene que intervenir. En fin, realmente es así: las disposiciones están disponibles. Eso quiere decir que están “a disposición”. Y ¿de quién? Precisamente de nuestra libertad. La libertad humana justamente consiste en que puede disponer, que goza del derecho de disponer. Y todo estado de libertad humana consiste finalmente en un poder disponer. Las llamadas disposiciones del hombre no son en absoluto algo que puede ser, desde un principio, determinante de su destino (psicológico o biológico); tienen más bien un aspecto determinadamente positivo, y éste se hace evidente cuando las consideramos como “algo disponible” para nuestra libertad».

Aber diese Freiheit ihrerseits hat nun ebenfalls ihren doppelten Aspekt, einen negativen und einen positiven. Im negativen ist sie «frei von», im positiven «frei zu», sie ist Freiheit vom Sosein und Freiheit zum Dasein. Dieses Dasein des Menschen aber ist im letzten: Verantwortlichsein. Und so wie die wesentliche Freiheit des Menschen - gegenüber dem schicksalhaften Sosein, den inneren Dispositionen gegenüber - ein Verfügungshaben bedeutet, genau so bedeutet sie - gleichsam von obenher, vom Positiven her gesehen - ein Verantwortungshaben⁶¹⁶.

Una vez llegados a la necesidad de una responsabilidad, el autor se plantea si por sí sola puede constituir la base de nuestra existencia cuando precisamente la existencia es perecedera, dando lugar al siguiente epígrafe: la transitoriedad de la existencia.

13.3 ¿Es analizable la existencia?: Análisis existencial del *homo religiosus*

Como en otras de sus obras, analiza los «valores de actitud», considerándolos como el último y más importante baluarte de la libertad. Especialmente se centrará en los valores de actitud frente al dolor. Muestra mucho sentido común al rechazar el dolor innecesario y revalorizar el dolor inevitable. En este apartado también realiza un análisis existencial del *homo religiosus*. Ya hemos tratado cómo Frankl entiende la Providencia divina y sus implicaciones en la libertad humana. Resulta también de interés conocer la opinión que sobre Dios y la religión tiene Viktor E. Frankl.

Aunque a lo largo de toda su obra Frankl busca la neutralidad con respecto a lo religioso, con la intención de desvincular la logoterapia de confesiones particulares, también es cierto que sus referencias al hecho religioso o incluso a Dios son frecuentes. En algunas ocasiones muestra una especial sensibilidad con Dios hasta llegar a decir: «[...] mein persönliches Empfinden, dahin, daß überhaupt alle sogenannten

⁶¹⁶ D. W. S., p. 45 (48). «Pero esta libertad, asimismo, posee también un doble aspecto: positivo y negativo. Desde el punto de vista negativo se halla “libre de...”; en el sentido positivo es “libre para”. Es decir, es la libertad de ser así y la libertad para la existencia. Esta existencia del hombre equivale en último término a ser responsable. Y así como la libertad real del hombre significa –en contraposición con la fatalidad del “ser así”– las disposiciones internas, una capacidad de poder disponer del destino, así también significa –igualmente enfocado desde una posición más elevada– lo positivo, un poseer responsabilidad».

Gottesbeweise letztlich vielleicht Gotteslästerungen sind»⁶¹⁷. Puede evocar con ello la sensibilidad del pueblo judío que ni siquiera mencionaba el nombre de Dios. Frankl llega a pensar que hacer apologética podría ser una profanación. Sin embargo, dado el carácter espontáneo de Frankl, es capaz de sorprendernos, pasadas dos páginas, con una estupenda apologética. Y lo hace presentado una prueba de la existencia de Dios, esta se basa en la necesidad de amor infinito que tiene el ser humano, sólo justificada con la realidad de un Dios que sea amor infinito, o dicho de otro modo, si amamos a Dios es porque Dios existe: «Das zu Liebende ist früher als das Lieben; unser Lieben findet aber kein Genüge an all dem, was es innerhalb der Welt vorfindet; [...]»⁶¹⁸. Y unas líneas más adelante: «Amo (Deum) ergo (Deus) est»⁶¹⁹.

Por eso es normal que haya analizado la implicación que tiene la relación con lo divino en la evolución de los pacientes y la relación entre Dios y la responsabilidad. En su modo de entender la «libertad para» y la responsabilidad plantea la necesidad de un ante «¿quién?» que hace referencia a un ser superior ante quien rendir cuentas y la importancia que da a la actitud religiosa desde el punto de vista terapéutico, consistente principalmente en aportar un sentido último a la existencia. Pero aunque sea una cuestión tratada en esta obra, simplemente lo dejaremos como mención por haber sido vista previamente en *Der unbewusste Gott*.

13.4 Logos y existencia

Este capítulo es realmente el libro editado en 1951 con el mismo nombre, como lo hemos estudiado anteriormente en el lugar que cronológicamente le corresponde, omitimos aquí el comentario.

⁶¹⁷ D. W. S., p. 63 (66). «[...] mi manera particular de sentir que, en general, las llamadas pruebas de la existencia de Dios no son quizá otra cosa que blasfemias, profanaciones de Dios».

⁶¹⁸ D. W. S., p. 66 (68). «Aquello a que se ama es anterior a la acción de amar; nuestro amar, sin embargo, no se colma con todo lo que encuentra en el mundo; [...]».

⁶¹⁹ D. W. S., p. 66 (68).

13.5 Síntesis

Podemos concluir que si bien es una obra recopilatoria, donde se encuentran algunas de las principales ideas de Frankl, expuestas de un modo más ordenado que de costumbre, tan sólo aparecen matices sobre anteriores aportaciones sobre su idea libertad. Las ideas que se repiten son:

1. El hombre de hoy día no tienen la orientación de los instintos (como los animales) ni la de la tradición (como nuestros antepasados).
2. El sentido no se puede dar, se encuentra.
3. Denuncia del psicologismo.
4. El ser humano es un ser que siempre decide; decide a pesar de sus condicionamientos.

Advertimos también una idea nueva y dos que se repiten con nuevos matices:

1. Caminos para encontrar el sentido. En esta ocasión habla de los valores como los medios fundamentales para encontrar el sentido.
2. Crítica a los que utilizan la palabra libertad como pretexto para sus negocios. Abusan de los condicionamientos instintivos de sus clientes, fomentándolos y de este modo condicionándolos al consumo. También critica a los clientes del negocio sexual por reclamar libertad cuando lo que quieren es acceso al vicio.
3. Al abandonar la búsqueda de sentido, el hombre se centra en la búsqueda de placer o de poder y la felicidad se frustra, pues la felicidad se encuentra como consecuencia de alcanzar el sentido y no a la inversa.

14) Das Leiden am sinnlosen Leben (1977)⁶²⁰

Este libro es el resultado de una serie de conferencias impartidas entre 1956 y 1975, con el mismo título de la obra, en Varsovia (por invitación de la Polnischen Gesellschaft für Psychiatrie⁶²¹), en la universidad de Zúrich (por invitación de la Limmat-Stiftung⁶²²) y en Munich (por invitación de la fundación Carl-Friedrich-von-Siemens). Este modo de redactar libros, como resultado de recopilación de conferencias, que por otro lado no es nuevo en Frankl, tiene la ventaja de rescatar para el lector conferencias que de otro modo sería difícil conseguir. Pero tiene el inconveniente, de cara a un estudio sistemático, de la repetición frecuente de sus ideas. Como la insistencia la importancia de la libertad de tomar postura que permanece, aún en los casos en los que aparentemente hemos perdido toda posibilidad de ser libres:

Die anankastische Psychopathie – das Substrat seiner Zwangsneurose – ist nicht der (geistigen) Person des Patienten zurechenbar, haftet vielmehr seinem (seelischen) Charakter an. In dieser Hinsicht ist der Patient weder frei noch verantwortlich – nur um so mehr ist er es jedoch hinsichtlich seiner Einstellung gegenüber dem Anankasmus. Worauf es therapeutisch ankommt, das ist, den Spielraum solcher Freiheit zu erweitern – indem Distanz geschaffen wird zwischen dem Menschlichen im Kranken und dem Krankhaften am Menschen⁶²³.

Aunque en esta ocasión hace el énfasis de la necesidad de responsabilidad, resaltando que la libertad incondicional puede resultar en libertinaje. Por eso lo que de-

⁶²⁰ *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991. Versión castellana de Marciano Villanueva: *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*. Herder, Barcelona, 2003. El título en castellano podría haberse traducido como: El sufrimiento de la vida sin sentido; tal como está traducida en la nota 1 (situada en la página 139), de la versión a la que hacemos referencia. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la abreviatura «D. L. S. L.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁶²¹ Sociedad polaca de psiquiatría.

⁶²² Fundación Limmat.

⁶²³ D. L. S. L., pp. 54-55 (61). «La psicopatía anancástica -el sustrato de su neurosis obsesiva- no es atribuible a la persona (espiritual) del paciente, sino que está más bien anclada en su carácter (anímico). En este sentido el paciente no es libre ni responsable, pero lo es, y tanto más, respecto de la actitud que adopta frente al ananké. Por lo que hace a la terapéutica, debe procurarse el espacio de tal libertad creando una distancia entre lo humano en el enfermo y lo enfermo en el hombre».

fiende es la libertad con responsabilidad, incluso cuando a libertad de pensamiento se trate:

Wenden Sie nicht ein, daß wir doch bedingungslos für die Freiheit der Meinung und ihrer Äußerung in Wort und Schrift einzutreten und uns einzusetzen haben. Ich bin gegen das «bedingungslos». Denn Freiheit ist nicht das letzte Wort. Sondern Freiheit droht in Willkür auszuarten, wofern sie nicht in Verantwortlichkeit gelebt wird⁶²⁴.

También vuelve a insistir en la importancia de la «libertad para»:

Selbstverständlich ist der Mensch Bedingungen unterworfen, mag es sich nun um biologische, psychologische oder soziologische Bedingungen handeln: In diesem Sinne ist er keineswegs frei – er ist nicht frei von Bedingungen, er ist überhaupt nicht frei von etwas, sondern frei zu etwas, das will heißen, frei zu einer Stellungnahme gegenüber all den Bedingungen⁶²⁵.

En los apartados «14.1»; «14.2»; y «14.3», podemos encontrar la consolidación de ideas ya tratadas en obras anteriores, por eso nos limitaremos a reseñarlas. En «14.4» y «14.5» veremos dos nuevas ejemplificaciones: la primera de ellas la correlación entre sentido de la vida y delincuencia; la segunda es la relación entre la hipertrofia del vacío existencial y las neurosis sexuales.

14.1 Libertad, conformismo y totalitarismo

Esta relación entre la renuncia a la libertad y responsabilidad, y el estar abocado a caer o bien en el conformismo, o bien en el totalitarismo, viene expresada con otras palabras en *Der unbewusste Gott*, donde se habla del conformismo occidental y

⁶²⁴ D. L. S. L., pp. 114 (137). «No me objetan que nosotros defendemos y propugnamos incondicionalmente la libertad de pensamiento y su manifestación de palabra y por escrito. Estoy en contra del «incondicionalmente». Libertad no es una palabra definitiva. La libertad puede degenerar en libertinaje, cuando no es vivida con responsabilidad».

⁶²⁵ D. L. S. L., pp. 103 (123). «Es evidente que el hombre está sometido a condicionamientos, ya sean biológicos, psicológicos, o sociológicos. En este sentido no es libre, no está libre de condicionamientos y ni siquiera está libre de algo, sino que sólo es libre para algo, quiero decir, libre para adoptar su propia postura frente a todos los mencionados condicionamientos».

el totalitarismo oriental bajo las citadas premisas⁶²⁶. Pero será en *Theorie und Therapie der Neurosen* cuando aparezca por primera vez formulada casi con las palabras exactas con que la encontramos en *Das Leiden am sinnlosen Leben*⁶²⁷:

Wenn ich gefragt werde, wie ich mir die Heraufkunft dieses existentiellen Vakuums erkläre, dann pflege ich die folgende Kurzformel anzubieten: Im Gegensatz zum Tier sagen dem Menschen keine Instinkte, was er muß, und im Gegensatz zum Menschen von gestern sagen dem Menschen von heute keine Traditionen mehr, was er soll. Nun, weder wissend, was er muß, noch wissend, was er soll, scheint er oftmals nicht mehr recht zu wissen, was er im Grunde will. So will er denn nur das, was die anderen tun – Konformismus! Oder aber er tut nur das, was die anderen wollen –von ihm wollen— Totalitarismus⁶²⁸.

Curiosamente, en esta obra, (precisamente por tratarse de la mencionada recopilación de conferencias), encontramos la misma idea, expresada casi con las mismas palabras, en dos ocasiones. La primera en el ya citado párrafo, que pertenece a la introducción de la obra escrita en 1977. Y la segunda en el apéndice titulado *Was sagt der Psychiater zur modernen Literatur?*, procedente de una conferencia pronunciada en noviembre de 1975.

Wenn Sie mich fragen, wie ich mir die Heraufkunft des Sinnlosigkeitsgefühls erkläre, dann kann ich nur sagen, im Gegensatz zum Tier sagt dem Menschen kein Instinkt, was er muß, und im Gegensatz zum Menschen in früheren Zeiten sagt ihm keine Tradition mehr, was er soll –und nun scheint er nicht mehr recht zu wissen, was er eigentlich will. So kommt es denn, daß er entweder nur will, was die anderen tun – und da haben wir den Konformismus–, oder aber er tut nur, was die anderen wollen, von ihm wollen– und da haben wir den Totalitarismus⁶²⁹.

⁶²⁶ D. U. G., pp. 84-85 (105).

⁶²⁷ Th. Th. N., p. 14 (18).

⁶²⁸ D. L. S. L., p. 13 (11). «Cuando se me pregunta cómo explico la génesis del vacío existencial, suelo ofrecer la siguiente fórmula abreviada: Contrariamente al animal, el hombre carece de instintos que le digan lo que debe hacer y, a diferencia de los hombres del pasado, el hombre actual ya no tiene tradiciones que le digan lo que debe ser. Entonces, ignorando lo que tiene que hacer e ignorando también lo que debe ser, parece que muchas veces ya no sabe tampoco lo que quiere en el fondo. Y entonces sólo quiere lo que los demás hacen (¡conformismo!), o bien, sólo hacen lo que los otros quieren, lo que quieren de él (totalitarismo)...».

⁶²⁹ D. L. S. L., p. 111 (133). «Si me preguntan cómo explico la génesis de este complejo de vacuidad, sólo puedo decir que, a diferencia del animal, al hombre no le dicta ningún instinto lo que *tiene que ser* y, a diferencia de los hombres de épocas pasadas, tampoco tiene tradiciones que le enseñen lo que

14.2 Psicoterapias condicionantes

Es un hecho constatado que no existen psicoterapias sin antropologías que las sustenten. En consecuencia no hay psicoterapeutas formados en una escuela cualquiera que no transmitan de algún modo a sus pacientes cierta idea del hombre. Como hemos comentado en *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, esto por sí sólo no es bueno ni malo. Como ya comentamos, el peligro está en cómo se transmite dicha antropología⁶³⁰. En esta obra cita, como ejemplo, los comentarios de Emil A. Gutheil y J. Ehrenwald:

[...] Zumindest konnten Emil A. Gutheil und J. Ehrenwald zeigen, daß die Patienten von Freudianern von Ödipuskomplexen, die von Adlerianern von Machtkonflikten und die von Jungianern von Archetypen träumen⁶³¹.

Es sospechoso que los pacientes de los freudianos sueñen con complejos de Edipo y que esto ocurra sólo en ellos, que los adlerianos encuentren sus problemas en los conflictos de poder o los jungianos con los arquetipos. Sobre este peligro ya nos puso sobre aviso V. E. Frankl en *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*⁶³². Por ello concluimos el breve comentario remitiendo al análisis de la mencionada obra.

debe ser. Al parecer, ya ni siquiera sabe lo que *quiere* ser. Y ocurre así que o bien sólo quiere lo que los otros hacen, y entonces nos hallamos ante el conformismo, o bien sólo hace lo que los otros quieren de él, y entonces nos enfrentamos con el totalitarismo».

⁶³⁰ Es decir, cuando se condiciona al paciente en contra de su voluntad, sin que este sea consciente de este fenómeno. Ocurre especialmente en los sistemas que niegan tener una antropología de fondo (véase psicoanálisis), pues como es imposible no tenerla, lo que ocurrirá al negarla es que la transmitirá sin poner sobre aviso al paciente.

⁶³¹ D. L. S. L., pp. 45 (49). «Al menos, Emil A. Gutheil y J. Ehrenwald han podido demostrar que los pacientes de los freudianos sueñan con complejos de Edipo, los de los adlerianos con conflictos de poder y los de los jungianos con arquetipos».

⁶³² D. M. S., pp. (135-136).

14.3 Deformación del término libertad en relación con la sexualidad

En otro orden de cosas, nos encontramos con la repetición de una crítica a la deformación del sentido de lo sexual en el ser humano que fue también tratada en *Der Wille zum Sinn*⁶³³, cuando se refería a los que hacen negocio con el sexo. En *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Frankl denuncia cómo la promiscuidad y la pornografía no son sino conductas regresivas.

Aber die Freiheit, die jene meinen, die sie so oh im Munde führen, ist letzten Endes die Freiheit, Geschäfte zu machen mit Hilfe sogenannter Aufklärung. In Wirklichkeit füttern sie nur die Sexualpsychopathen und Voyeurs mit Material für ihre Phantasie. [...] wir müssen auch gegen jene Heuchelei auftreten, die Freiheit sagt und Geld meint⁶³⁴.

Realmente lo que reclaman este tipo de comerciantes es un tipo de libertad, es decir, no tener trabas para poder hacer su negocio (libertad de maniobra o de nivel 1 según López Quintás⁶³⁵). El problema estriba en que su negocio consiste en fomentar un vicio que por basarse en un instinto puede arraigarse con facilidad, y este vicio (como todos) limita la libertad del que lo padece. Por lo tanto los que negocian con la sexualidad (en el sentido al que se refiere Frankl) solicitan libertad para hacer menos libres a sus clientes.

Pero en esta obra no se limita a la crítica del negocio basado en la sexualidad. También, al igual que en *Ärztliche Seelsorge*, hace una exposición de lo que es y debería ser el sentido de la sexualidad. Ya que tal como se ha visto con respecto a la felicidad (y podría aplicarse a cualquier aspecto de la vida del ser humano), cuando la sexualidad se separa del sentido, se aleja de la libertad responsable y acaba por frustrarse.

⁶³³ En «13.1.1 Del uso torcido de la libertad».

⁶³⁴ D. L. S. L., p. 26 (27). «Pero la libertad a que se refieren aquellos que tienen siempre en boca esta palabra es, en último extremo, la libertad de hacer negocios con ayuda de la llamada «información sexual». En realidad no hacen sino atiborrar a los psicópatas sexuales y a los «mirones» con material para su fantasía. [...] debemos pronunciarnos también en contra de los que dicen *libertad* pero piensan *dinero*».

⁶³⁵ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Descubrir la grandeza de la vida*. Desclee Brouwer, Madrid, 2009, p. 93.

Dennwas vom Glück und dessen „Effekt“-Charakter gesagt wurde, gilt nicht weniger von der sexuellen Lust: Je mehr es einem um die Lust geht, um so mehr vergeht sie einem auch schon. [...] Wirschen, wieder wird nach etwas "gehascht", das normalerweise "Effekt" ist -und eben auch bleiben muß, wofern es nicht auch schon zerstört werden soll⁶³⁶.

De esta sexualidad apartada de su sentido puede decirse: « Und zwar wird die Sexualität insofern entwertet, als sie entmenschlicht wird»⁶³⁷. Y esta deshumanización conlleva también una pérdida de lo que es esencialmente humano, de la «libertad para».

14.4 Relación entre frustración existencial y delincuencia

Frankl citará a los neozelandeses Black y Gregson y su estudio sobre la delincuencia en correlación con frustración existencial.

Schließlich wären in diesem Zusammenhang Black and Gregson aus Neuseeland zu zitieren, denen zufolge Kriminelle in wesentlich stärkerem Maße existentiell frustriert waren als die Durchschnittsbevölkerung. Dazu paßt, daß Barber bei jugendlichen Kriminellen, die in sein kalifornisches Rehabilitationszentrum eingeliefert und dort logotherapeutisch behandelt worden waren, die durchschnittliche Rückfallsrate von 40 Prozent auf 17 Prozent senken konnte⁶³⁸.

Esta relación puede indicar: bien que la frustración existencial predispone a la delincuencia; bien delinquir lleva a la frustración existencial; o bien que ambas son directamente proporcionales, en el sentido de aumentar o disminuir al mismo tiempo.

⁶³⁶ D. L. S. L., p. 23 (24). «Efectivamente, lo que antes se ha dicho sobre la felicidad y sobre su carácter de «efecto» no es menos válido respecto del placer sexual: *cuanto más se concentra uno en el placer, tanto mas se le niega*. [...]Vemos una vez más que se trata de «atrapar» algo que normalmente es un «efecto», y que debe seguir siéndolo con tal que no se haya destruido antes».

⁶³⁷ D. L. S. L., p. 24 (25). «De hecho la sexualidad esta devaluada en cuanto que esta deshumanizada».

⁶³⁸ D. L. S. L., 1991, p. 20 (20). «En este contexto habría que citar, finalmente, a los neozelandeses Black y Gregson, según los cuales los criminales muestran índices de frustración existencial considerablemente superiores a los de la media de la población. Concuerda con esto el hecho de que Barber haya conseguido entre los delincuentes juveniles llevados a su centro de rehabilitación de California y tratados con el método logoterapéutico resultados que hicieron disminuir el número de reincidencias, situado en torno al 40 por ciento, a tan sólo un 17 por ciento».

Si tenemos en cuenta los resultados de Barber, citados por Frankl, que indican una disminución de la delincuencia juvenil en jóvenes exdelinquentes asistidos con logoterapia (que supone una ayuda para encontrar el sentido), podremos pensar, al menos, que tener un sentido en la vida es un factor de protección de la delincuencia, por lo tanto la frustración existencial podría predisponer a ella.

14.5 La hipertrofia de la libido sexual en el vacío existencial incrementa las neurosis sexuales

Frankl se basa en la experiencia personal de su conocimiento clínico, para transmitirnos un dato por él observado: las personas con vacío existencial tienen una mayor tendencia a la búsqueda de placer como fin en sí mismo. Esto traducido a las relaciones sexuales supone una mayor cantidad de fracasos y en consecuencia neurosis sexuales.

Was von der Kriminalität gilt, läßt sich auch auf die Sexualität anwenden: *Nur in ein existentielles Vakuum hinein wuchert die sexuelle Libido*. Diese Hypertrophie ins Vakuum hinein erhöht nun die Bereitschaft zu sexualneurotischen Reaktionen⁶³⁹.

Podríamos deducir las mismas consecuencias que en caso anterior: personas con neurosis sexuales, por haber buscado únicamente el placer, (es decir, por no realizar el sentido auténtico de la sexualidad, el encuentro con la otra persona), no sólo sufrirán una creciente dificultad de alcanzar el placer, sino que lo peor será que tendrán una sexualidad cada vez más condicionada por sus neurosis (perderán «libertad de») y a su vez se alejará más de una sexualidad responsable («libertad para») en la se cumpla su sentido pleno.

⁶³⁹ D. L. S. L., p. 23 (24). «Lo que se ha dicho de la delincuencia puede aplicarse también a la sexualidad. *Sólo en un vacío existencial prolifera la libido sexual*. Esta hipertrofia en el vacío aumenta la disposición a las reacciones sexuales neuróticas».

14.6 Síntesis

En este libro nos encontramos de nuevo con las principales ideas de Frankl con respecto a la libertad acompañadas de datos de nuevas ejemplificaciones. Entre las primeras tenemos:

1. Denuncia a las psicoterapias que condicionan a sus pacientes con su antropología.
2. El no saber lo que se «debe hacer» ni lo que se «debe ser» predispone al hombre a ser víctima del conformismo y del totalitarismo.
3. Crítica a los que utilizan la palabra libertad como pretexto para sus negocios.

Las nuevas ejemplificaciones son:

1. Hay una relación entre la frustración existencial y la delincuencia. Puede plantearse que o la frustración existencial facilita el comportamiento irresponsable y la falta de libertad auténtica.
2. La hipertrofia de la libido sexual en el vacío existencial incrementa las neurosis sexuales, y estas condicionan la conducta, de modo que conllevan una restricción de la libertad.

15) *The unheard cry for meaning. Psychotherapy and Humanism (1978)*⁶⁴⁰

Uno de los problemas, a los que Viktor E. Frankl dedica más atención, en Psicoterapia y humanismo, es precisamente, al problema del libre albedrío y la confrontación entre deterministas e indeterministas. En esta obra, habla de determinismo y pandeterminismo para hacer énfasis en la diferencia entre libertad condicionada y ausencia de libertad.

This freedom is not denied by determinism but rather by what I am used to calling pan-determinism. In other words, the alternatives really are pan-determinism versus determinism, rather than determinism versus indeterminism⁶⁴¹.

Como ya hemos visto, no es la primera vez que presenta la oposición determinismo/pandeterminismo. En una de sus primeras obras: *Der Leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, comenta ya su postura al respecto. Al análisis de esta obra remitimos. Tan sólo recordaremos aquí que cuando habla en este contexto de «determinismo» se refiere a la «libertad condicionada» (aceptando que podemos elegir dentro de unos límites) o libertad a pesar de los condicionamientos genéticos, psicológicos, sociales, etc. Y a la postura totalmente determinista, la denomina pandeterminismo.

As to the problem of the free choice, we are winding up with the phrase «freedom in spite of determinism». It parallels the phrase once coined by Nicolai Hartmann, «autonomy in spite of dependency»⁶⁴².

⁶⁴⁰ FRANKL, V. E., *The unheard cry for meaning. Psychotherapy and humanism*. Simon and Shuster. New York, 1978. Para la traducción utilizaremos la versión castellana de Alfredo Guerra Miralles: FRANKL, V. E., *Psicoterapia y humanismo*. Fondo de cultura económica, México, 1992. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «T. U. C. M.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁶⁴¹ T. U. C. M., p. 48 (51). «Esta libertad no está denegada por el determinismo, sino más bien por lo que yo suelo designar pandeterminismo. Es decir: las alternativas son, en realidad, pandeterminismo o determinismo, más que determinismo o indeterminismo».

⁶⁴² T. U. C. M., p.47 (50). «[...] y al problema del libre albedrío, (se le puede aplicar la frase) la de “libertad a pesar del determinismo”, que guarda paralelismo con la frase, debida a Nicolai Hartmann, de “autonomía a pesar de la dependencia”». Añadido entre paréntesis para aclarar el contexto.

Recordaremos también que Frankl insiste que donde siempre hay libertad es en la capacidad de tomar una u otra actitud:

Human freedom is finite freedom. Man is not free from conditions. But he is free to take a stand in regard to them. The conditions do not completely condition him. Within limits it is up to him whether or not he succumbs and surrenders to the conditions. He may as well rise above them and by so doing open up and enter the human dimension⁶⁴³.

Y que tiene en cuenta que es una cuestión de difícil resolución: aunque llega a decir «cannot be solved», realmente quiere decir que no pueden ser resueltas a no ser que no se tenga en cuenta la ontología dimensional, o que en el ser humano se pueden distinguir distintos planos.

The two perennial philosophical issues, the problem of body and mind, and the problem of free choice (or, as it might be expressed, determinism versus indeterminism) cannot be solved. But at least it is possible to identify the reason why they are unsolvable⁶⁴⁴.

Frankl identifica la razón que hace insoluble la cuestión, a saber, el tratarla sin tener en cuenta las distintas dimensiones y la relación que existe entre ellas. Si estudiamos al ser humano en un plano absolutamente biológico, lo más probable sería concluir que no existe libertad (determinación por genes, alimentación, entorno...). En un plano psicológico sería bastante controvertido (condicionamientos, ¿ser libre o creerse libre?). De este modo, si tan sólo nos quedamos en estos planos, o bien si consideramos los resultados que la investigación en estas dos dimensiones nos proporcionan, sin tener en cuenta las distintas relaciones en las diferentes dimensiones, llegaríamos a una complicada situación. Lo más seguro es que no pudiésemos alcanzar ninguna solución clara. Sin embargo, si tenemos en cuenta la ontología dimen-

⁶⁴³ T.U.C.M., p. 47 (50). «La libertad humana es libertad finita. El hombre no está libre de condiciones. Pero es libre para asumir una actitud frente a ellas. Las condiciones no le determinan por completo. Dentro de ciertos límites depende de él que sucumba o que se rinda a las condiciones. Puede igualmente superarlas y entrar en la dimensión humana».

⁶⁴⁴ T.U.C.M., p. 44 (47). «Las dos cuestiones filosóficas perennes –el problema cuerpo-mente y el problema del libre albedrío (o bien, dicho de otro modo, la cuestión determinismo-indeterminismo)-no pueden ser resueltas. Pero al menos es posible identificar la razón por la que son insolubles».

sional, es compatible aceptar una determinación biológica, con unos condicionamientos psicológicos y con la libertad, puesto que la dimensión espiritual es capaz de la actuación libre aún en los casos de mayor determinación biológica y ambiental. Pon- gamos un caso práctico, que Frankl utilizó para criticar el pandeterminismo de Freud.

Sigmund Freud once said, «Let us attempt to expose a number of the most diverse people uniformly to hunger. With the increase of the imperative urge of hunger all individual differences will blur, and in their stead will appear the uniform expression of the one unstilled urge». In the concentration camps, however, the reserve was true. People became more diverse. The beast was unmasked –and so was the saint. The hunger was the same but people were different. In truth, calories do not count⁶⁴⁵.

Más que considerar a la persona, determinada por sus condicionantes, podríamos decir con Frankl, que los condicionantes están sometidos a las decisiones de las personas. De este modo vemos, como la ontología dimensional hace compatibles la aparente contradicción de estar condicionados y ser libres.

Ultimately, man is not subject to the conditions that confront him; rather, these conditions are subject to this decision⁶⁴⁶.

Frankl defiende que la persona puede tener la influencia de los condicionamientos, pero sólo se deja llevar por ellos si ella a través de una decisión. Aún en los casos en que hagamos las cosas de forma automática, es porque consciente o inconscientemente hemos decidido que así sea.

Wittingly or unwittingly, he decides whether he will face up or given in, whether or not he will let himself be determined by the conditions⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ *T.U.C.M.*, pp. 47-48 (50-51). «Sigmund Freud dijo en cierta ocasión: “Expongamos a cierta cantidad de las personas más diversas, uniformemente, al hambre. Con el aumento de la imperiosa necesidad que es el hambre, se borrarán todas las diferencias individuales y en su lugar surgirá la expresión uniforme de su necesidad insatisfecha.” En los campos de concentración, sin embargo, lo cierto era lo contrario. Las personas se hacían más diversas entre sí. La bestia aparecía sin máscara, y lo mismo sucedía con el santo. El hambre era idéntico para todos, más las personas eran diferentes. En realidad las calorías no cuentan».

⁶⁴⁶ *T.U.C.M.*, p. 48 (51). «En último término, el hombre no está sujeto a las condiciones con que se enfrenta; son más bien dichas condiciones las que se hayan sometidas a su decisión».

⁶⁴⁷ *T.U.C.M.*, p. 48 (51). «Voluntaria o involuntariamente, es él quien decide si se enfrentará o no si

Y tiene en cuenta la posible objeción de los que defienden que las decisiones, a su vez, pueden estar determinadas, por eso concluye el párrafo diciendo.

Of course, it could be objected that such decisions are themselves determined. But it is obvious that this results in a *regressus in infinitum*. A statement by Magda B. Arnold epitomizes this state of affairs and lends itself as an apt conclusion of the discussion: «All choices are caused but they are caused by the chooser»⁶⁴⁸.

Frankl se da cuenta del callejón sin salida al que llevaría aceptar que las decisiones estuviesen a su vez determinadas, por eso dice que tales hipótesis nos conducen a un *regressus in infinitum*.

15.1 Dimensión psicológica, cuando la enfermedad condiciona

Otra idea que volvemos a encontrar es que en pacientes psiquiátricos, en los que la dimensión psicológica está dañada, podemos descubrir también los efectos de la libertad interior, procedentes de su dimensión espiritual. En estos casos, que biológica y psicológicamente podríamos considerar altamente determinados, es donde mejor se aprecia la libertad a pesar de los condicionamientos.

The freedom of choosing an attitude toward our psychological make-up even extends to the pathological aspects of this make-up. Time and again, we psychiatrists meet patients whose response to their delusions is anything but pathological. I have met paranoiacs who, out of their delusional ideas of persecution, have killed their alleged enemies; but I have also met paranoiacs who have for-

cederá, si se dejará determinar o no por las condiciones». A nuestro parecer sería más adecuado traducir «Wittingly or unwittingly» como: «A sabiendas o no» o bien «Consciente o inconscientemente», pues, por poner un ejemplo, una persona puede hacer algo sin tener mucha conciencia porque lo haga de forma automática, como cambiar de marcha mientras conduce, o puede decirse que no lo hace a sabiendas cuando lo está haciendo como un reflejo, pero nunca podría decirse con propiedad que conduce involuntariamente o que cambia de marcha involuntariamente, porque cuando se sentó delante del volante lo hizo sabiendo que iba a cambiar marchas, es decir, su voluntad es cambiar marchas, aunque en el momento de hacerlo no sea plenamente consciente.

⁶⁴⁸ T.U.C.M., p. 48 (51). «Puede objetarse, desde luego, que tales decisiones están, a su vez, determinadas. Más es evidente que esto conduce a un *regressus in infinitum*. Una afirmación de Magadala B. Arnold resume este estado de cosas y representa una conclusión adecuada de la discusión: “Todas las elecciones están causadas, pero están causadas por el que elige”».

given their supposed adversaries. The latter have not acted out of mental illness but rather reacted to this illness out of their humanness⁶⁴⁹.

Y también:

[...] there are cases of depression who commit suicide, and there are cases who manage to overcome the suicidal impulse for the sake of a cause or a person⁶⁵⁰.

En este caso remitimos a *Ärztliche Seelsorge*, por ser la primera obra en la que se trata esta cuestión, que por su importancia aparece en la mayoría de las obras de Frankl (*Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, *Der Leidende Mensch...* etc.).

15.2 Dimensión biológica: condicionados por los genes

Otra idea en la que insiste (ya tratada en obras anteriores)⁶⁵¹, como comentamos en la introducción, es el error en el que incurren los defensores del determinismo genético. Para mostrar la libertad, a pesar del condicionamiento genético, Frankl nos trae un caso clínico aportado por Lange.

Johannes Lange, [...] reported a case of identical twin brothers. One brother wound up as a cunning criminal. The other wound up as a Canning criminologist. Being Canning might well be a matter of heredity. But becoming a criminal or a criminologist, as the case may be, is a matter of attitude⁶⁵².

⁶⁴⁹ T.U.C.M., p. 49 (52). «La libertad de elegir una actitud con respecto a un estado psicológico se extiende incluso a los aspectos patológicos de dicho estado. De vez en cuando los psiquiatras nos encontramos con pacientes cuya respuesta a sus delirios no es nada patológica. Yo he visto a paranoicos que, debido a sus ideas delirantes de persecución, habían matado a sus supuestos adversarios; más también me he encontrado con paranoicos que habían perdonado a sus supuestos enemigos. Estos últimos pacientes no habían actuado debido a la enfermedad mental, sino que reaccionaron a la misma a partir de su cualidad humana».

⁶⁵⁰ T.U.C.M., p. 49 (52-53). “[...] existen casos de depresión en los que se comete suicidio y otros casos en los que se llega a superar el impulso suicida por amor de una causa o una persona».

⁶⁵¹ Para un análisis más completo de esta cuestión remitimos al apartado «6.1.4» donde analizamos este aspecto en la obra *Der Leidende Mensch*.

⁶⁵² T.U.C.M., pp. 49-50 (53). «Johannes Lange, [...] ha comunicado un caso de hermanos gemelos idénticos. Uno de los hermanos llegó a ser un inteligente criminal; el otro, un inteligente criminólogo. La inteligencia puede muy bien ser cuestión de herencia. Pero llegar a ser un criminal o un criminólogo, según los casos, es cuestión de actitud».

Frente a las mismas capacidades, condicionadas posiblemente por factores genéticos, siempre podemos tomar partida y elegir la forma de aplicarlas. Esto, desde luego, va en contra de las teorías que defienden que los criminales son víctimas de sus circunstancias (biología, sociedad, etc.). En contra de este pandeterminismo aplicado a la criminología, también se manifiesta Viktor Frankl.

Actually, criminals, at least once the judgment has been passed, do not wish to be regarded a mere victims of psychodynamic mechanisms or conditioning processes. [...] To explain his guilt away by looking at him as the victim of circumstances also means taking away his human dignity⁶⁵³.

Y para no basarse simplemente en cómo desean ser considerados los criminales, cita un estudio realizado por Carl Rogers, que pone de manifiesto el error que es postular que el criminal esté determinado por sus circunstancias.

Carl Rogers once arrived at «an empirical definition of what constitutes “freedom”»⁶⁵⁴. After a student of his, W. L. Kell, he had studied 151 adolescent delinquents it turned out that their behavior could not be predicted on the basis of the family climate, educational or social experiences, neighborhood or cultural influences, health history, hereditary background, or any of the like. By far the best predictor was the degree of self-understanding, correlating .84 with later behavior⁶⁵⁵.

De este modo, encontramos carente de fundamento el pandeterminismo, concretamente en el caso de los criminales. Por añadidura «Pan-determinism serves the

⁶⁵³ *T.U.C.M.*, p. 51 (54). «En realidad los criminales, al menos una vez transcurrido el juicio, no desean ser considerados como meras víctimas de mecanismos psicodinámicos o de procesos condicionantes. [...] Suprimir la culpa considerándole como víctima de las circunstancias significa también quitarle la dignidad humana».

⁶⁵⁴ «Discussion» *Existential Inquiries*. Vol. 1, No. 2, 1960, pp. 9-13. Nota según el original.

⁶⁵⁵ *T.U.C.M.*, p. 51 (55). «Carl Rogers ha establecido “una definición empírica de aquello que constituye la libertad”. Después de haber estudiado un discípulo suyo, W. L. Kell, a 151 delincuentes juveniles, se puso de manifiesto que el comportamiento de los mismos no podía predecirse a causa de su ambiente familiar, sus experiencias educacionales o sociales, las influencias ejercidas por el vecindario o las influencias culturales, sus antecedentes clínicos, su trasfondo hereditario, etc. El mejor vaticinio, con mucho, era el grado de autocomprensión, que mostraba con el comportamiento ulterior una correlación de 0.84».

criminal as an alibi: it is the mechanism within him that are blamed»⁶⁵⁶. Es decir, de aceptar el pandeterminismo, estaríamos obligados a aceptar a ciertos «mecanismos internos», y no al propio delincuente, como verdaderos culpables y tendríamos que declarar a los criminales como inocentes víctimas de dichos «mecanismos».

15.3 Manipulación

Que es posible la manipulación es un hecho que el propio Frankl acepta. Nos hará notar que, precisamente, si una persona no cree en su propia libertad será manipulable con mayor facilidad. Pues al hablar de libertad, como de cualquier otra capacidad, hablamos siempre de la posibilidad de ejercerla. Evidentemente, no por tener una capacidad es esta desarrollada. Aceptar la posibilidad de la libertad, significa nada más y nada menos que aceptar que el hombre se encuentra ante el problema de la libertad. Frankl considera que nuestros instintos no deciden nuestra conducta, aunque nos impulsen a un determinado comportamiento. Por otro lado si hay una razón o un sentido que nos oriente a una elección, seremos atraídos por ellos: «Drives and instincts push but reasons and meanings pull»⁶⁵⁷. Pero si no existe este sentido en nuestra vida, es más probable que no se sepa qué hacer.

Unlike other animals, man is not told by drives and instincts what he must do, and unlike man in former times, he is no longer told by traditions and traditional values what he should do. Now, lacking these directives, he sometimes does not know what he wants to do. The result? Either he does what other people do –which is conformism– or he does what other people want him to do –which is totalitarianism»⁶⁵⁸.

⁶⁵⁶ *T.U.C.M.*, pp. 50-51 (54). «El pandeterminismo sirve como coartada al criminal: los culpables serían los mecanismos existentes en su interior».

⁶⁵⁷ *T.U.C.M.*, p. 52 (56). «Los impulsos y los instintos empujan, más la razón y el sentido atraen».

⁶⁵⁸ *T.U.C.M.*, p. 25 (24). “[...] a diferencia de otros animales, al hombre no le dictan sus impulsos e instintos aquello que ha de hacer y, a diferencia del hombre de épocas pasadas, tampoco le prescriben las tradiciones y los valores tradicionales aquello que debe hacer. Ahora, al faltarle estas directrices, no sabe en ocasiones qué es lo que desea hacer. ¿Cuál es el resultado? O bien hace lo mismo que los demás, lo cual es conformismo, o bien hace lo que los otros quieren que haga, lo cual es totalitarismo».

Esta idea insistentemente repetida⁶⁵⁹ en *Das Leiden am sinnlosen Leben*, y previamente en *Theorie und Therapie der Neurosen* y en *Der unbewusste Gott*, presenta en esta ocasión el matiz de la relación entre la libertad y la manipulación.

El pandeterminismo, al negar la dimensión espiritual, la libertad interior y por tanto, la posibilidad de tomar distancia ante los propios condicionamientos, hace al hombre víctima fácil de la manipulación.

If self-transcendence is denied and the door to meanings and values is closed, reasons and motives are replaced by conditioning processes, and it is up to the «hidden persuaders» to do the conditioning, to manipulate man. It is reification that opens the door to manipulation. And viceversa. If one is to manipulate human beings he first has to reify them, and, to this end, indoctrinate them along the lines of pan-determinism. «Only by dispossessing autonomous man» says B. F. Skinner, «can we turn the real causes of human behavior –from the inaccessible to the manipulable»⁶⁶⁰.

La manipulación pasa por la cosificación de la persona, y para ello, según nos indica, es necesario negar la trascendencia, los valores y el sentido en las personas. En definitiva al negar la libertad (pues la libertad permite trascender, optar por los valores y buscar un sentido) se consigue cosificar y manipular con mayor facilidad.

Y aunque Frankl da tanta importancia a la libertad, al mismo tiempo llega a sugerir algo que, dada la inflación del término «libertad», puede causar escándalo, si se saca de contexto: «Being free is but the negative aspect of the whole phenomenon [...]»⁶⁶¹. Pero si se entiende bien al autor, se entenderá que en la expresión «the negative aspect» no hay una connotación peyorativa, sino que se refiere a la «libertad

⁶⁵⁹ Como hicimos notar aparece en dos conferencias del mismo libro.

⁶⁶⁰ *T.U.C.M.*, p. 53 (57). «Si es denegada la autotrascendencia y es cerrada la puerta hacia los valores y los sentidos, las razones y los motivos son sustituidos por procesos condicionantes, y son entonces los “persuasores ocultos” los que realizan el condicionamiento, los que manipulan al hombre. Y viceversa, si alguien ha de manipular a los seres humanos, ha de cosificarles primeramente y, a este fin, adoctrinarlos con arreglo al pandeterminismo. “Tan solo despojando al hombre autónomo –dice B. F. Skinner– podemos transformar las auténticas causas del comportamiento humano, desde lo inaccesible a lo manipulable”».

⁶⁶¹ *T.U.C.M.*, p. 60 (65). «Ser libre no es sino el aspecto negativo de un fenómeno total, [...]».

frente a» o «libertad de». Pues el sentido de la frase es afirmar que lo importante es el «para qué» de la libertad, de ahí que insista una y otra vez en la importancia de que responsabilidad y libertad vayan siempre juntas, por eso continúa la frase diciendo: «[...] whose positive aspect is being responsible. Freedom may degenerate into mere arbitrariness unless it is lived in terms of responsibility»⁶⁶².

15.4 Síntesis

Si bien la posibilidad de libertad en pacientes con severas psicosis; a pesar del condicionamiento genético; y la relación entre renunciar a la libertad, el conformismo y el totalitarismo; han sido tratadas anteriormente, en esta obra podemos encontrar varias concreciones particulares:

1. En respuesta a la objeción de que las decisiones, a su vez, pueden estar determinadas, Frankl, contesta que esa hipótesis llevaría a un *regressus in infinitum*.
2. Si una persona no cree en su propia libertad será manipulable con mayor facilidad.
3. Negar la trascendencia, los valores y el sentido es una estrategia para la manipulación, pues lleva a la cosificación de la persona, haciendo que viva como si no fuese libre.

⁶⁶² T.U.C.M., p. 60 (65). «[...] cuyo aspecto positivo es ser responsable. La libertad puede degenerar en mera arbitrariedad, a no ser que sea vivida con responsabilidad».

16) *Im Anfang war der Sinn* (1982)⁶⁶³

Esta obra es el resultado de la transcripción de una entrevista radiofónica realizada por el periodista Franz Kreuzer a Viktor E. Frankl el 11 de enero de 1980. Junto a esta aparece publicada una conferencia titulada *Sobre el poder de obstinación de la mente*, que fue transcrita de la impartida con motivo del 75 aniversario de Rotary International, en Viena el 24 de febrero de 1980. Por último se añade también un apartado titulado «¿Qué es la logoterapia?».

En la conferencia radiofónica, no aflora la cuestión de la libertad del ser humano, de hecho no se menciona la palabra libre en ninguna ocasión, y la palabra libertad sólo para aclarar que en logoterapia no hay ortodoxias, es decir, que está abierta a los cambios que los logoterapeutas consideren convenientes.

En la conferencia, que trata sobre la frustración existencial o el problema de la falta de sentido sí aborda la cuestión de la libertad y la responsabilidad frente al fatalismo. Pero en ella no surgen cuestiones ni argumentos que no queden recogidos en obras anteriores.

El tercer apartado es una versión resumida de un extracto de *Die Psychotherapie in der Praxis*, obra ya tratada en esta tesis. En resumen esta obra no aporta novedad al tema a estudio. Todo lo cual nos exime de analizarla en detalle.

⁶⁶³ FRANKL, V.E., *Im Anfang war der Sinn*. Franz Deuticke Verlagsgesellschaft m. b. H., Viena, 1982. Versión castellana de Piquer Minguijón, H.: FRANKL, V. E., *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano*. Paidós Ibérica, S. A., Barcelona, 2000.

17) Logotherapie und Existenzanalyse (1987)⁶⁶⁴

En esta obra, que denominaríamos «de madurez», por tratarse del fruto de la síntesis de ideas reflejadas en obras anteriores, Viktor Frankl manifiesta la especial importancia que tiene la libertad en una relación psicoterapéutica. El análisis existencial se convierte en una alternativa a las otras escuelas psicológicas existentes, si bien Frankl siempre menciona la compatibilidad de la logoterapia (concreción práctica de su propuesta de terapia que parte del análisis existencial) con cualquier tipo de psicoterapia, la antropología de esta tan sólo sería compatible con la antropología de los humanismos o más concretamente con los personalismos. Para él, como ya dejó claro en *Der Leidende Mensch*, el análisis existencial parte del necesario reconocimiento de la libertad, puesto que en él se pretende que el paciente tome conciencia de su responsabilidad y no hay responsabilidad si previamente no hay libertad⁶⁶⁵.

También podremos encontrar, en este libro⁶⁶⁶, una síntesis del concepto de libertad en su obra⁶⁶⁷. Allí, de forma resumida y ordenada, refleja cinco ideas desarrolladas por él con respecto a la libertad y que podrían resumirse en una expresión familiar en Frankl: somos libres frente a nuestros condicionantes, tenemos «autonomía a pesar de la dependencia» (N. Hartmann). Iremos examinándolas resaltando los matices que aportan a lo tratado en las obras anteriores. Estas cinco ideas son:

⁶⁶⁴ Para el estudio de esta obra hemos utilizado la versión original: FRANKL, V. E., *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*. Neue, erw. Ausg. Berlin, 1994. Para las traducciones hemos usado la versión castellana de Prado Díez, J. E., Wenzel, R. y Arias, I.: *Logoterapia y análisis existencial: Textos de cinco décadas*. Herder, Barcelona, 1990. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «L. E.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁶⁶⁵ Ver apartado «6.1.6 Análisis existencial: autodeterminación» de la presente tesis.

⁶⁶⁶ Concretamente en un apartado denominado «Libertad», dentro del capítulo V (Elementos del análisis existencial y la logoterapia).

⁶⁶⁷ L. E., pp. 87-97 (93-103).

1ª) La libertad no puede ser estudiada desde la dimensión psicofísica.

La libertad del hombre no puede ser estudiada desde las ciencias que estudian lo psicofísico, puesto que no pertenece a esa dimensión. En la dimensión espiritual está la clave: «Die geistige Person ist dasjenige im Menschen, was allemal und jederzeit opponieren kann!»⁶⁶⁸.

Explica cómo el estudio de la fisiología tiene que ser necesariamente determinista, desde este punto, los estudios psicológicos basados únicamente en la ciencia biológica, no pueden hablar más que de determinismo. Pero la solución la encuentra, en que para hablar de libertad o libre albedrío, hay que situarse en una dimensión diferente, más elevada según la ontología dimensional. Debido a esto, es posible conjugar libertad y condicionamientos biológicos, sociales, etc. Por lo tanto, podría decirse que caracteriza a la libertad como libertad frente a los instintos, frente a la herencia y frente al medio ambiente y libertad para la responsabilidad. El ser humano, como ser biológico, con su compleja psique y estando inmerso en una sociedad, está sujeto a muchas determinaciones:

Menschlicher Geist ist bedingt –nicht weniger, aber auch nicht mehr. Der Leib bewirkt ja nichts; er bedingt even nur; aber diese Bedingtheit menschlichen Geistes besteht nicht zuletzt in der Gebundenheit menschlichen Geistes an seinen Leib⁶⁶⁹.

Pero dentro de la unidad de la persona, aunque limitada por su dimensión psicofísica, puede distinguirse también el espíritu como la parte facultativa, la que tiene capacidad de decisión.

⁶⁶⁸ L. E., p. 94 (100). «La persona espiritual es aquella parte del hombre que puede confrontarse siempre y en cualquier momento».

⁶⁶⁹ L. E., p. 83 (89). «El espíritu humano es limitado, no menos pero tampoco más. El cuerpo no origina nada; él sólo limita; pero esta limitación del espíritu humano consiste, no en último lugar, en la dependencia del espíritu humano de su cuerpo».

2ª) Libertad frente a los instintos.

Se es libre frente a los instintos. Los instintos no constituyen al hombre, el hombre puede decir sí o no a los instintos, «Der Mensch hat Triebe – aber die Triebe haben nicht ihn»⁶⁷⁰, se identifica con ellos o los rechaza y esta es su libertad respecto a ellos «los instintos desde siempre están personalizados». El hombre tiene instintos, el animal «es» sus instintos.

3º) Libre frente a la herencia y el carácter.

También somos libres frente a la herencia, que incluye al carácter que tenemos; somos personas que pueden decidir convertirse en algo diferente. La investigación con gemelos monocigóticos ha demostrado lo diferente que puede ser la vida de personas con una carga genética idéntica⁶⁷¹. «[...] es gebe keine Tugend, aus der nicht ein Fehler werden könnte, und keinen Fehler, aus dem man nicht eine Tugend machen könnte»⁶⁷². Pero aunque destaca la autonomía del hombre, sigue teniendo en cuenta las limitaciones a las que se ve sometido el espíritu.

Diese Begrenztheit entspricht nämlich der Bedingtheit des Menschen, der nur fakultativ ein unbedingter ist, während er faktisch nur ein bedingten bleibt; denn mag er auch noch so sehr ein im Wesen sein – er bleibt ein endliches Wesen⁶⁷³.

⁶⁷⁰ L. E., p. 88 (94). «El hombre posee instintos, pero los instintos no le poseen a él».

⁶⁷¹ Ya en el libro titulado *Der Leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie* Frankl hace referencia al estudio de Kallmann sobre gemelos (lo desarrollamos en el comentario a la mencionada obra). El estudio al que hace referencia es: KALLMANN, F. J., et al. «Suicide in twins and only children». *American journal of human genetics* 1.2 (1949): 113. También pondrá otro ejemplo citando el caso de un estudio de Lange en el cual refiere el caso de un par de gemelos univitelinos, uno de los cuales se convierte en criminal y el otro en policía especializado en el tipo de crímenes al que se dedica su hermano (sin existir conocimiento entre ellos).

⁶⁷² L. E., p. 90 (96). «No hay virtud que no se pueda convertir en defecto ni defecto que no se pueda convertir en virtud».

⁶⁷³ L. E., p. 88 (87). «Es decir, este carácter limitado corresponde al carácter condicionado del hombre que sólo es incondicionado de forma facultativa mientras que de hecho queda condicionado; pero por mucho que en su esencia sea un ser espiritual, el sigue siendo un ser limitado».

Frankl entiende que la libertad de lo espiritual se compagina con las limitaciones que lo psicofísico, lo heredado y el carácter.

4ª) Libre frente al medio ambiente.

También se puede ser libre frente al ambiente: el hombre toma posición frente al mundo exterior. Frankl indica que la libertad consiste en la actitud que adoptamos frente al él. Vivimos en un ambiente que nos limita las posibilidades de algún modo, pero siempre tenemos esas posibilidades e incluso podemos decidir tener una actitud u otra frente a la limitación, somos libres de elegir la actitud. «Der Mensch ist also *nichts weniger als ein Produkt von Vererbung und Umgebung*»⁶⁷⁴.

5ª) El hombre puede autoconfigurarse.

El hombre puede autoconfigurarse: «“Sich” entscheidet der Mensch: alle Entscheidung ist Selbstentscheidung, und Selbstentscheidung allemal Selbstgestaltung»⁶⁷⁵. A pesar de todos los condicionamientos posibles, el ser lo mejor que se puede ser o lo peor que se puede ser, teniendo en cuenta las características y circunstancias propias, siempre estará en última instancia en manos de cada ser humano.

So sehr eignet auch schon biologisch und sogar anatomisch dem Menschen das Konstituens der Geistigkeit –der für alles Menschsein konstitutiven Freiheit und Geistigkeit; denn, um zum zweitenmal A. Portman zu zitieren: «Der Mensch ist das besondere Wesen mit steter Entscheidungsfreiheit trotz allen vitalen Bindungen. In dieser Freiheit ist die Möglichkeit des Unmenschen genauso enthalten wie die des Heiligen» (l. c., S. 63)⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ L. E., p. 91 (97). «Por consiguiente, el hombre es algo más que un producto de la herencia y del medio ambiente».

⁶⁷⁵ L. E., p. 97 (103). «El hombre “se” decide: toda decisión es autodecisión y la autodecisión es en todos los casos autoconfiguración».

⁶⁷⁶ L. E., p. 110 (117). «Es muy propio del hombre biológica e incluso anatómicamente el *constituens* de la espiritualidad: de la libertad y espiritualidad constitutivas de todo hombre; pues, por citar una segunda vez a A. Portmann: “El hombre es el ser especial que posee continua libertad de decisión a pesar de todos los vínculos vitales. En esta libertad se contiene la posibilidad tanto del monstruo como del santo” (Biologie und Geist, Zurich 1956, p.63)».

En definitiva, podría decirse que cada uno de los determinismos falla cuando quiere explicar la totalidad desde su perspectiva, ya que como indica Frankl, la validez está limitada al propio campo, y cuando esto no se tiene en cuenta se cae en el psicologismo, sociologismo o el biologicismo. Pero al mismo tiempo acepta la parte de verdad que subyace en cada campo específico, no estamos determinados, pero sí limitados por los condicionamientos.

17.1 Análisis existencial y libertad

Como hemos mencionado anteriormente, el análisis existencial se dirige directamente de la libertad del paciente y apela tanto a ella como a su responsabilidad. Si nos detenemos en el significado de análisis existencial, veremos qué: «[...] keine Analyse der Existenz [...]»⁶⁷⁷, sino «[...] Vielmehr ist die Existenzanalyse Explication der Existenz. [...] die Existenz, die Person, auch sich selbst expliziert: sie expliziert sich, sie entfaltet sich, sie rollt sich auf, und zwar im ablaufenden Leben»⁶⁷⁸; «Aber Existenzanalyse meint nicht nur Explikation ontischer Existenz, sondern auch ontologische Explikation dessen, was Existenz ist»⁶⁷⁹. Es decir, el análisis existencial no se detiene en los datos recogidos de una vida, sino que intenta llegar al sentido que han tenido esos datos en la vida de la persona. A la interrelación llevada a cabo entre las distintas dimensiones del individuo. En última instancia no importa sólo saber qué decisiones se han tomado, sino también, qué implicaciones ha tenido para el que decide en cada una de las dimensiones. En definitiva, por lo que se desprende del significado de «análisis existencial», este queda marcado por el desarrollo de la persona. Indudablemente, en este desarrollo un factor de vital importancia son las deci-

⁶⁷⁷ L. E., p. 58 (62-63). «[...] no es ningún análisis de la existencia [...]».

⁶⁷⁸ L. E., p. 59 (63). «[...] es más bien una explicación de la existencia. [...] la existencia, la persona, también se explica a sí misma: se explica, se despliega, se desarrolla en el transcurso de la vida».

⁶⁷⁹ L. E., p. 59 (63). «Sin embargo, análisis existencial no quiere decir sólo explicación de la existencia óntica sino también explicación ontológica de lo que es la existencia». Debido a la influencia heideggeriana utiliza con frecuencia los términos «óntico» y «ontológico», a los que hemos hecho referencia en el análisis de D. L. M.. Recordemos que con óntico Frankl hace referencia a la existencia de las cosas de forma independiente a lo que podamos saber de ellas, con ontológico, a la esencia de las cosas que el hombre puede descubrir.

siones que cada persona realiza a lo largo de su existencia, del uso de su libertad. Pero no se tratará de analizar las decisiones tomadas a lo largo de una vida, ya que esto correspondería a un análisis de la existencia, sino más bien a estudiar cómo esas decisiones han ido formando a la persona, la han ido desarrollando en las diferentes dimensiones. Se trata de una persona, un ser que es facultativo, por lo tanto de un ser que se «decide» en cada momento, en cada elección.

En el capítulo quinto, tras hablarnos de la libertad, se refiere a la necesaria responsabilidad y su conexión con la libertad en el análisis existencial.

Vorhin war davon die Rede, daß das Verantwortlichsein, das die Existenzanalyse eben so sehr ins Zentrum des Blickfelds ihrer Forschung rückt, insofern über das bloße Freisein hinausgeht, als die Verantwortlichkeit das jeweilige «Wofür einer verantwortlich ist» immer schon in sich einbeschließt⁶⁸⁰.

Defiende la necesidad de una responsabilidad precisamente al considerar que la libertad humana no es arbitrariedad. Así, la libertad está en función de la aspiración a unos valores y la orientación a un sentido.

Für die Verwirklichung von Werten entscheide ich mich in Freiheit und Verantwortlichkeit, zur Verwirklichung von Werten entschließe ich mich, der Welt der Werte erschließe ich mich; aber bei alledem kann nicht von Triebhaftigkeit die Rede sein⁶⁸¹.

Este aspecto de la responsabilización del hombre distingue el existencialismo de Frankl de otros existencialismos:

Und darin unterscheidet sich die Existenzanalyse [sic] wesentlich von aller Existenzphilosophie, vor allem aber vom französischen Existentialismus; denn Verantwortlichkeit impliziert ja bereits ein «Wofür einer verantwortlich

⁶⁸⁰ L. E., p. 108 (115). «Antes dije que el ser responsable, que el análisis existencial sitúa precisamente en el centro de la perspectiva de su investigación, sobrepasa el mero ser libre en la medida en que el ser responsable siempre incluye en sí el correspondiente “de qué es responsable la persona”».

⁶⁸¹ L. E., p. 106 (113). «En situación de libertad y de responsabilidad me decido por la realización de valores, me determino por la realización de valores, me abro al mundo de los valores; pero en todo esto no se puede hablar de carácter instintivo».

ist», und nach der Lehre der Existenzanalyse ist dasjenige, wofür der Mensch verantwortlich ist, die Erfüllung von Sinn und die Verwirklichung von Werten⁶⁸².

E insiste en la diferenciación del concepto de libertad en el análisis existencial con el existencialismo más generalizado:

Als ein freier ist der Mensch ein frei entscheidendes Wesen –womit wir wieder einmal von der gemeingiglichen existentialistischen Konzeption des Menschen als eines *bloß* freien abrücken; denn im Freisein ist noch kein Wozu der Freiheit enthalten– während im Entscheiden sehr wohl auch schon das Wofür und Wogegen der Entscheidung mitgegeben erscheint: eben eine objektive Welt des Sinnes und der Werte [...] ⁶⁸³.

Pone el acento en que se trata de una «decisión» libre, no de una libertad a secas, esto que a primera vista puede no parecer una gran diferencia, para Frankl es fundamental. Una decisión implica tomar partido con respecto a algo, a favor de algo y en contra de algo (valor, contravalor, sentido...). Mientras que la simple libertad, sin un criterio, sin un para qué, no vale gran cosa, la libertad con mayúsculas implica una finalidad, un sentido, un valor.

17.2 La libertad como nueva herramienta terapéutica

Debido a esta concepción, al igual que en *Ärztliche Seelsorge*, nos señala que la psicosis implica una reducción que puede ser muy significativa de la libertad de lo espiritual debido a las limitaciones impuestas por lo psicofísico⁶⁸⁴.

⁶⁸² L. E., p. 98 (105). «Y en esto precisamente se distingue de manera esencial el análisis existencial de cualquier filosofía existencial, sobre todo del existencialismo francés; pues la responsabilidad ya indica un “de qué uno es responsable”, y, según la teoría del análisis existencial, aquello de lo que el hombre es responsable constituye la realización de sentido y de valores».

⁶⁸³ L. E., p. 100 (106). «Como ser libre, el hombre es un ser que decide libremente, con lo cual volvemos a apartarnos de la concepción existencialista habitual de hombre como un ser simplemente libre; pues en el hecho de ser libre no está contenido ningún para qué de la libertad, mientras que en el acto de decidir aparece como dado previamente el de qué y el contra qué de la decisión: precisamente un mundo objetivo del sentido y de los valores [...]»

⁶⁸⁴ «Immerhin kann eine psychophysische Funktionsstörung bewirken, daß sich die hinter dem psychophysischen Organismus und irgendwie auch über ihm stehende geistige Person nicht zum

Frankl, en esta obra, resalta especialmente, la importancia de respetar la libertad del paciente para hacer correctamente el análisis existencial y la respectiva terapia. Todo terapeuta puede verse tentado a influir en los valores o la escala de valores que debería escoger el paciente. Frankl le da mucha importancia a que sea el propio paciente el que se decida por unos u otros.

[...] der seiner Verantwortlichkeit bewußt gewordene Mensch ist irgendwie gezwungen, aus eben dieser Verantwortlichkeit heraus schlechthin zu werten; wie er aber wertet, welche Wertrangordnung er etwa aufstellen mag, das entzieht sich bereits der ärztlichen Einflußnahme. Ja, wir werden sogar fordern müssen, daß er gerade aus seiner bewußt gewordenen Verantwortlichkeit heraus von sich aus, selbständig zu den seiner Individualität gemäßen [...] Werten und Wertskalen vordringe, während andererseits wir es uns versagen müssen, auf diese konkreten Stellungnahmen bzw. auf die einzelnen Wertinhalte Ingerenz auszuüben⁶⁸⁵.

Incluso, en otras ocasiones, los terapeutas atentan contra la libertad del paciente, no sólo sugiriendo valores, sino siendo totalmente directivos con respecto a su elección. Por eso Frankl insiste en el respeto que toda psicoterapia debe a la autonomía del individuo.

Die Psychotherapie sollte jedoch umgekehrt die Achtung vorder Eigengesetzlichkeit alles Geistigen gewährleisten und schon dadurch psychologistische Übergriffe seitens des Psychotherapeuten vermeiden⁶⁸⁶.

Ausdruck bringen, nicht entäußern kann: dies ist es – nicht mehr und nicht weniger als dies—, was die Psychose für die Person bedeutet». *L. E.*, p. 84 (90). «Una perturbación funcional psicofísica puede, al menos, originar que la persona espiritual que se encuentra detrás del organismo psicofísico y, de alguna forma, por encima de él, no se pueda expresar ni liberar: es esto –ni más ni menos que esto– lo que la psicosis significa para la persona».

⁶⁸⁵ *L. E.*, p. 20 (23). «[...] el hombre consciente de su responsabilidad de alguna manera se siente forzado a evaluar pura y simplemente desde esta misma responsabilidad; sin embargo, cómo evalúa y que orden de valores establece, ya no depende de la influencia médica. Es más, incluso tendremos que reivindicar que se abra paso por sí mismo, de una manera independiente, hacia los valores y escalas de valores [...] en consonancia con su individualidad a partir de su responsabilidad consciente, mientras que, por otro lado, tenemos que renunciar a ejercer presión sobre estas tomas de posición concretas y/o sobre cada uno de los contenidos de valor».

⁶⁸⁶ *L. E.*, p. 41 (44). «Sin embargo, la psicoterapia debería, por el contrario, garantizar el respeto a la autonomía de todo lo mental y evitar así los abusos psicológicos por parte de los psicoterapeutas».

Sin embargo, al mismo tiempo que insiste en la necesidad de animar al enfermo a ser libre, sugiere a los terapeutas que deben responsabilizar a los pacientes de la búsqueda libre del sentido.

Zur persönlichen Fähigkeit jedoch, dem eigenen Leben in seiner Einzigartigkeit und Einmaligkeit Sinn zu entnehmen, zur Fähigkeit der selbständigen Sinnfindung also, haben wir Psychotherapeuten den Kranken zu bringen⁶⁸⁷.

Se trata de acompañar en la búsqueda de valores (sentidos o el sentido), para que el paciente los encuentre por sí mismo. Más adelante, presenta el análisis existencial como complemento de cualquier psicoterapia, necesario para hacer consciente al paciente de su libertad y de la responsabilidad que esto conlleva. Pero el análisis existencial, puede tropezarse con dificultades cuando el paciente no quiere admitir su libertad y presenta objeciones a ella.

Aber selbst dann, wenn wir den uns anvertrauten Kranken soweit gebracht haben, daß er seine wesenhafte Verantwortlichkeit im Dasein völlig anerkennt, gibt es noch eine Menge scheinbarer Gegenargumente und Ausflüchte vor der Freiheit⁶⁸⁸.

Será necesaria una técnica que pueda resolver estas objeciones, la técnica de psicoterapia que realmente quiera hacer consciente al paciente de su responsabilidad, debe ser capaz de afrontar las objeciones que lleven a una pérdida de la libertad, la solución podríamos encontrarla en la logoterapia:

All das, was wir bisher besprochen haben, macht sozusagen den allgemeinen Teil einer Existenzanalyse aus, der nunmehr ergänzungsbedürftig ist durch deren speziellen Teil, unter dem wir uns jene Technik vorstellen, die mit den vielfältigsten Einwänden des Kranken fertig wird, und jene Dialektik, die die

⁶⁸⁷ L. E., p. 21 (24). «Los psicoterapeutas tenemos que llevar al enfermo a la capacidad de extraer sentido de la propia vida en su singularidad y peculiaridad, a la capacidad de hallar por sí mismo un sentido».

⁶⁸⁸ L. E., p. 23 (26). «Pero incluso cuando hemos llevado al enfermo que se nos ha confiado a que reconozca totalmente su responsabilidad real en la existencia, existen todavía una multitud de contraargumentos ficticios y subterfugios ante la libertad».

Auflehnung des Menschen gegen die vermeintliche Bürde des Verantwortlichseins, die Flucht vor seiner Freiheit aufhebt⁶⁸⁹.

Resumiendo, podríamos decir que Frankl nos propone un doble complemento a cualquier terapia, el análisis existencial y la logoterapia. Lo significativo de esta propuesta, es que está basada en la capacidad de estas técnicas para hacer consciente al paciente de que es libre, como clave para cualquier actuación. Quiere decir, que la psicoterapia necesita de la libertad del propio paciente, para poder ser llevada a cabo adecuadamente. Desde esta capacidad de libertad, de oponerse y tomar postura por la logoterapia, descubre un nuevo camino para el abordaje de las psicosis. Este nuevo modo podríamos decir que tiene como objetivo, centrarse en lo libre que queda en el hombre, en la parte «sana», ya que hasta los enfermos psicóticos tienen una radical libertad espiritual, y por lo tanto pueden tomar una actitud concreta frente a su psicosis. Este centrarse en lo libre, en lo sano de la persona, nos puede llevar a, en palabras de Frankl, «hacer ver y aparecer lo personal en la psicosis». Como esta propuesta ya ha sido comentada en obras anteriores⁶⁹⁰ no nos extenderemos en su exposición y daremos por concluidos los comentarios de este apartado.

17.3 Frankl, libertad y «necesidad providencial»

Frankl aborda de nuevo una cuestión ya tratada en su primer libro publicado *Ärztliche Seelsorge*. Desde esa publicación hasta esta no hemos encontrado diferencia de postura en el autor. Este propone nuevamente que la relación entre la libertad y aquello que llama necesidad providencial, consiste en considerar a la persona como un ser libre, en su orden de existencia, al mismo tiempo que responde con su existir a una necesidad más elevada (un orden necesario más elevado). Es decir, unir com-

⁶⁸⁹ L. E., pp. 21-22 (24). «Todo lo que se ha tratado hasta ahora, constituye, por así decir, la parte general de un análisis de la existencia, que ahora precisa el complemento a partir de su parte específica, bajo cuya denominación nos imaginamos aquella técnica que es capaz de afrontar las objeciones más variadas del enfermo, así como aquella dialéctica que anula la rebelión del hombre contra el fardo imaginario del ser responsable y la fuga de su libertad».

⁶⁹⁰ Desde el primero de sus libros *Ärztliche Seelsorge*.

portamientos necesarios (según la providencia) y libres (para la persona que los realiza).

[...] möchten wir hier auch noch anmerken, daß ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Notwendigkeit und Freiheit auch zwischen der existentiellen Freiheit des Menschen einerseits und andererseits eine höheren, nämlich der providentiellen Notwendigkeit bestehen mag [...] ⁶⁹¹.

Y nuevamente sostiene que la paradoja puede ser entendida, haciendo una analogía, desde su modelo de ontología dimensional. Pues considera que lo que en un plano superior, desconocido para el hombre, es necesidad, puede ser libertad en un plano inferior (el que vivencia el hombre). Realmente no se trata de una prueba sobre la compatibilidad entre lo que es necesario según la providencia y lo que es libertad para el hombre. Sino más bien, de una hipótesis que al utilizar dentro de su explicación una dimensión fuera del alcance humano, la convierte en imposible de verificar por el hombre. Traslada el problema a la región de «lo misterioso» y por lo tanto queda sin resolver.

17.4 Logoterapia y educación

Nos encontramos nuevamente con un tema tratado con anterioridad, en este caso en *Der Leidende Mensch* ⁶⁹². En *Logotherapie und Existenzanalyse* es de destacar el énfasis que hace en la influencia que tiene sobre la persona sus propias acciones, que llegan a ser transformadoras de la personalidad. El hombre, al poder decidir «se» decide a sí mismo «[...] Ich handle nicht nur gemäß dem, was ich bin, sondern ich werde auch gemäß dem, wie ich handle» ⁶⁹³. Del mismo modo, muchos automatismos

⁶⁹¹ L. E., p. 69 (74). «[...] quisiéramos observar, que entre la libertad existencial del hombre, por un lado, y la necesidad más elevada, por otro, es decir, la necesidad providencial, puede existir una relación semejante a la que existe entre necesidad y libertad [...]».

⁶⁹² D. L. M., p. 145 (182). Y que analizamos en el apartado: «6.1.4 Personalidad, carácter y libertad», de la presente tesis.

⁶⁹³ L. E., p. 97 (103). «[...] yo actúo no sólo en consonancia con lo que soy, sino que también me transformo en consonancia con lo que actúo».

o instintos se van formando poco a poco debido a decisiones tomadas sobre cómo comportarse o qué actitud adoptar en una situación concreta, es decir, muchos instintos se van transformando debido a decisiones libres. «[...] Die Entscheidung von heute ist der Trieb von morgen»⁶⁹⁴.

Nos encontramos también con alguna propuesta desarrollista de su tesis, como la de establecernos metas racionales, llegar a ser lo que podemos llegar a ser. Esta es una idea importante para enfocar correctamente no sólo el análisis existencial o la logoterapia, sino la que podríamos denominar «logoeducación». Si pensamos en una autoeducación podríamos utilizar directamente las palabras de V. Frankl: «Will ich werden, was ich kann, so muß ich tun, was ich soll»⁶⁹⁵. Pero esta idea está incluso mejor adaptada a lo educativo cuando insta a que no tratemos al otro por lo que es sino por quien puede llegar a ser.

17.5 Nihilismo

El nihilismo es tratado en Frankl en: *Der Leidende Mensch; Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*; y en *Theory and therapy of neuroses*. En el último de los tres casos, no nos encontramos con un simple repetir o insistir en una idea, sino con una repetición literal de un párrafo ya citado, donde habla del nihilismo como una consecuencia de huir de la libertad y temer a la responsabilidad.

Alle vier Symptome der kollektiven Neurose: die provisorische Daseinshaltung und die fatalistische Lebenseinstellung, das kollektivistische Denken und der Fanatismus – lassen sich zurückführen auf Flucht vor der Verantwortung und Scheu vor der Freiheit. Freiheit und Verantwortlichkeit aber machen die Geistigkeit des Menschen aus. Der heutige Mensch aber ist geistesüberdrüssig, und dieser Geistesüberdruß ist das Wesen des zeitgenössischen Nihilismus⁶⁹⁶.

⁶⁹⁴ L. E., p. 97 (103). «[...] la decisión de hoy es el instinto de mañana».

⁶⁹⁵ L. E., p. 103 (110). «Si quiero llegar a ser lo que puedo, tengo que hacer lo que debo».

⁶⁹⁶ L. E., p. 116 (123) y *Th. Th. N.*, p. 160 (198). “Los cuatro síntomas de la neurosis colectiva: la actitud provisional ante la existencia y la postura existencial fatalista, el pensamiento colectivista y el fa-

17.6 Religión y trascendencia

En el capítulo titulado «*Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie*», destaca como el hecho de ser religioso, es decir, de creer en Dios, hace que el sentido en la vida de la persona adquiera una mayor claridad y esto le prepara para afrontar mejor cualquier dificultad en la vida. A esta claridad, de la finalidad, se refiere como ver la tarea de forma transparente hacia la trascendencia:

[...]der religiöse Mensch erlebt das Dasein nicht nur als konkrete Aufgabe, sondern als *persönlichen Auftrag* –der an ihn ergeht von einem persönlichen, ja überpersönlichen Wesen. So sieht er denn die Aufgabe transparent, nämlich auf die Transzendenz hin; er allein kann «trotzdem ha zum Leben sagen» unter allen Bedingungen und Umständen— trotz alledem: trotz Not und Tod⁶⁹⁷.

Podríamos decir, como deducción de las consecuencias de esta afirmación frankliana, que el creyente en Dios tiene la posibilidad de alcanzar los más altos grados de libertad que humanamente se puedan dar. Porque es más libre el que escoge sabiendo qué es lo que quiere y cuál es el sentido de cada elección. Es decir, una decisión es más libre cuando se sabe la finalidad de la elección. Esto se hace posible, en mayor medida, cuando se conoce el sentido último. Si no sabemos para qué, o por qué elegimos, somos menos libres. El hombre religioso sabe el por qué y el para qué de su vida, en mayor o menor grado según sea su conocimiento de Dios. De modo que el hombre creyente tiene mayor libertad en sus decisiones vitales.

Otra novedad con respecto a Dios que aparece en este libro es la concreción del «ante Quién». Desde *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* hasta *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, pasando por *Der unbewusste Gott*, Frankl ha tratado la importancia de la existencia de un «Ser» superior ante quien rendir cuentas.

natismo, se pueden reducir a una huida de la responsabilidad y a un temor a la libertad. Ahora bien, la libertad y la responsabilidad integran la espiritualidad del hombre. Sin embargo, la libertad y la responsabilidad constituyen la espiritualidad del hombre. El hombre de hoy está, sin embargo, hastiado del espíritu y en este hastío del espíritu consiste la esencia del nihilismo contemporáneo».

⁶⁹⁷ L. E., p. 141 (150). «[...] el hombre religioso vive la existencia no sólo como tarea concreta sino como encargo personal que se le encomienda de parte de un ser personal, incluso suprapersonal. Así, pues, el hombre ve la tarea de forma transparente, a saber, hacia la trascendencia; sólo él puede “decir si a la vida a pesar de ello” bajo cualesquiera condiciones y circunstancias, a pesar de todo esto: a pesar de la indigencia y de la muerte».

Pues, de otro modo, el sentido de responsabilidad, consecuencia de la libertad, carecería de sentido. Pero hasta este momento no explicita tan claramente que la respuesta a ¿quién es ese Ser? Y la respuesta es que sólo cuando se considera a Dios como a ese Ser, puede alcanzarse un sentido que haga a la persona capaz de vivir cualquier experiencia.

Erst im Angesicht Gottes, erst im Hinblick darauf, daß er es ist, vor dem Mensch verantwortlich ist für die ihm abverlangte Erfüllung eines konkreten und persönlichen Lebenssinns, der auch noch den Sinn des Leidens mit in sich einbegreift, wird das menschliche Dasein in eine Dimension hineingerückt, in der es bedingungslos lebenswürdig ist: unter allen Bedingungen und unter allen Umständen⁶⁹⁸.

Esto no sólo afecta a la esfera de la libertad-responsabilidad, sino que para Frankl va mucho más allá, pues la presencia de Dios es la que hace al hombre incondicionalmente digno.

17.7 La verdad antes que la libertad

Este apartado podría estar incluido, de algún modo, en el anterior. Y es que si acabamos de tratar cómo la religión, o el conocimiento de Dios, podría aumentar nuestra libertad, ahora trataremos brevemente una cuestión relacionada. Frankl refiere una cita de Allers que realmente es una cita del propio Jesucristo⁶⁹⁹: «la verdad os hará libres» (Jn. 8,32), y hace énfasis en que la verdad es la que lleva a la libertad, mientras que la sola libertad no puede llevarnos a la verdad.

Als Allers uns auf ein Photo von sich eine Widmung schrieb, kleidete er sie in die Worte ein: «Die Wahrheit wird euch frei machen». Und so ist es auch: nicht die Freiheit –von der Neurose— macht uns auch schon wahr – macht aus uns die Wahrheit erkennende oder gar für sie sich entscheidende Menschen;

⁶⁹⁸ L. E., p. 145 (154). «Sólo en la presencia de Dios, sólo pensando en que es él ante quien el hombre es responsable de la realización que se le exige, da un sentido concreto y personal de la vida que incluye en sí hasta el sentido del sufrimiento, la existencia humana se coloca en una dimensión humana en la que es incondicionalmente digna de ser vivida bajo cualesquiera condiciones y circunstancias».

⁶⁹⁹ Al no hacer referencia Frankl del origen primero de la cita no sabemos si era o no consciente de ello.

sondern die Wahrheit ist es, die uns noch triumphieren läßt über die Tragik, die zum Wesen menschlichen Daseins gehört, und insofern macht die Wahrheit uns frei von Leiden – während unser bloßes Freisein vom Leiden uns noch lange nicht an die Wahrheit heranzubringen vermöchte⁷⁰⁰.

De modo que nuevamente el conocimiento de Dios, en este caso de su mensaje, ayuda y orienta para ser más libres.

17.8 Síntesis

Esta obra recoge muchas de las ideas que propugna desde sus primeras obras, situándolas en relación con el análisis existencial y explicando este con mayor determinimiento que en ocasiones anteriores. Si observamos el índice, podemos comprobar que es una selección de los temas más importantes tratados a lo largo de su carrera. Desde la problemática de la psicoterapia, pasando por la fundamentación del análisis existencial, la psicología y psiquiatría de un campo de concentración, o una semblanza de Rudolf Allers, hasta el hombre en busca del sentido último. Para ello en algunas ocasiones utilizará palabras nuevas. Como por ejemplo, cuando se refiere a los internados en los campos de concentración, a los cuales no es posible quitar la libertad espiritual, la libertad de al menos decidir con qué actitud afrontar cada momento.

Letzten Endes aber war es so, daß der leiblich-seelische Verfall abhängig war von der geistigen Einstellung, und diese geistige Einstellung war eine freie! Und mochte man dem Häftling bei dessen Einlieferung ins Lager auch alles bis auf Brille und Gürtel fortgenommen haben –diese Freiheit blieb ihm, und sie blieb ihm buchstäblich bis zum letzten Augenblick, bis zum letzten Atemzug. Es war die Freiheit, sich so oder so einzustellen– und es gab ein «so oder so». Und es gab immer wieder welche, die ihre Gereiztheit zu unterdrücken und ihre Apathie zu überwinden vermochten.[...] hatte er grundsätzlich die Möglichkeit, sich auch herauszuhalten aus dem Einfluß dieser Umwelt⁷⁰¹.

⁷⁰⁰ L. E., pp. 225-226 (238). «Cuando Allers nos escribió una dedicación en una foto suya, la expresó con estas palabras: “la verdad os hará libres”. Y de hecho es así: no la libertad -de la neurosis- nos convierte en auténticos, nos convierte en hombres que conocen la verdad o que incluso se deciden por ella, sino que es la verdad la que nos hace triunfar sobre la tragedia que forma parte de la esencia de la existencia humana, y en este sentido la verdad nos libera del sufrimiento, mientras que nuestro simple estar libres del sufrimiento no sería capaz ni mucho menos de acercarnos a la verdad».

⁷⁰¹ L. E., pp. 199-200 (210-211). «¡Pero en última instancia el decaimiento psíquico-corporal dependía de la actitud espiritual y esta actitud espiritual era una actitud libre! Aunque se haya quitado todo al

O cuando resalta la importancia de una autoestima que esté ubicada no en lo psicológico, sino en lo espiritual.

Daß ein in wesentlicheren und höheren Bereichen, im Geistigen verankertes Selbstwertbewußtsein durch die Situation im Lager nicht zu erschüttern ist, ist klar; aber wie viele Menschen, und auch wie viele Häftlinge, haben schon ein derartiges gefestigtes Selbstwertbewußtsein?⁷⁰²

Estas citas, al igual que todo el capítulo sexto titulado *Psychologie und Psychiatrie des Konzentrationslagers*, nos recuerdan mucho lo que se leyó en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*; pero se trata más bien de una síntesis de las principales ideas en él contenidas. Sin embargo, en otras ocasiones, rescataré fragmentos de obras anteriores para hacer este recopilatorio, en ocasiones casi idénticas, otras resumidas y otras enriquecidas⁷⁰³. Lo que queda patente en la lectura de esta obra, que podríamos denominar de recopilación, es la importancia de la libertad en la logoterapia y el análisis existencial. Esta relevancia va más allá de una cuestión terminológica, relacionando directamente la libertad con lo esencial en el hombre, con su naturaleza, su salud, su educación, su trascendencia.

A pesar del carácter recopilatorio podemos destacar tres novedades:

1. El hombre religioso sabe el por qué y el para qué de su vida. Ve su tarea con mayor transparencia hacia la trascendencia. Conoce el sentido último.

detenido en el momento de ingresar en el campo de concentración, hasta las gafas y el cinto, le quedaba esta libertad y le quedaba literalmente hasta el último momento, hasta el último respiro. Era la libertad de tomar una actitud y otra y existía un “modo u otro”. Y siempre había algunos que eran capaces de reprimir su irritación y superar su apatía.[...] por principio tenía la posibilidad de mantenerse al margen de la influencia de este entorno».

⁷⁰² L. E., p. 194 (205). «Está claro que una conciencia de la propia estima anclada en ámbitos más esenciales y más elevados, en lo espiritual no es afectada por la situación en el campo de concentración; pero, ¿cuántos hombres y cuántos detenidos tienen tal conciencia de la propia estima consolidada?».

⁷⁰³ Por lo llamativo de estas repeticiones hemos considerado exponer al menos 4 de ellas en una tabla comparativa que incluimos como: *Anexo 3*.

2. En esta obra concreta el «ante quién» debe dar cuentas de nuestro obrar libre y responsable. Se trata de una instancia suprahumana.
3. La verdad nos lleva a la libertad, pero la sola libertad no puede llevarnos a la verdad.

18) *Man's Search for Ultimate Meaning* (1997)⁷⁰⁴

Este libro se debe en gran medida a dos conferencias, una pronunciada pocos meses después de la Segunda Guerra Mundial, la otra en 1985. La primera de las conferencias dio lugar, en un primer momento, a su tesis doctoral titulada *Der unbewusste Gott*, publicada como libro en 1947, que posteriormente fue revisado y traducido al inglés en 1975 bajo el título de *The Unconscious God*. Este era considerado por Frankl uno de sus libros favoritos⁷⁰⁵. Nuevamente revisado, será el núcleo central de *Man's Search for Ultimate Meaning*. La segunda conferencia, es de la que toma el título como indica en el prólogo de esta obra: «The main title of this book is identical with the title of the Oskar Pfister Award Lecture that I gave at the annual meeting of the American Psychiatric Association in 1985»⁷⁰⁶, y se conserva íntegra en el capítulo noveno del libro.

En conclusión, podríamos decir que este libro es realmente la síntesis de algunas de las principales ideas del autor, resultado de la yuxtaposición de varias publicaciones o escritos anteriores. En el libro se encuentran ideas de un maduro Viktor Frankl que, sin embargo, no alteró prácticamente en nada el contenido de estas obras, manteniéndose firme en las reflexiones y conclusiones obtenidas décadas antes de la edición de *Man's Search for Ultimate Meaning*. Las ideas principales que podremos encontrar, en relación con la libertad, son las siguientes:

⁷⁰⁴ FRANKL, V. E., *Man's Search for Ultimate Meaning*. Insight Books, New York, 1997. Versión castellana de Custodio, I.: FRANKL, V. E., *El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*. Paidós, Barcelona, 1999. A partir de ahora nos referiremos a esta obra como «M. S. U. M.» seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁷⁰⁵ M. S. U. M., p. 21 (11). «When I first conceived the idea to expand one of my personally favorite works, *The Unconscious God*, into *Man's Search for Ultimate Meaning* [...]». «Cuando concebí la idea de ampliar uno de mis libros favoritos, *The Unconscious God*, para convertirlo en *El hombre en busca del sentido último* [...]».

⁷⁰⁶ M. S. U. M., p. 11 (17). «El título de este libro es idéntico al del artículo del Premio Oskar Pfister que leí en el encuentro anual de la Asociación Americana de Psiquiatría en 1985».

1. La libertad es lo propio del ser humano.
2. Libertad y responsabilidad, relaciones mutuas.
3. Reduccionismos.
4. Decisiones inconscientes.
5. Religión/ libertad.
6. Logoterapia.

18.1 La libertad es lo propio del ser humano.

A lo largo de esta obra queda reflejado cómo el ser humano, a diferencia de lo que postulan corrientes como el conductismo, es cualitativamente diferente a los animales. Destaca dos características propias del hombre, que han sido tratadas con especial interés en toda su obra: la libertad y la responsabilidad. Con respecto a la primera, la libertad, en contraposición al pensamiento psicoanalítico, que considera al hombre determinado por sus impulsos, Frankl defiende, citando a Jaspers, que el ser humano «deciding what one is going to be»⁷⁰⁷. La novedad la encontramos en la expresión con la que enfatiza la importancia de la responsabilidad:

Existence thus may well be authentic even when it is unconscious, but man exist authentically only when he is not driven but, rather, responsible. Authentic existence is present where a self is deciding for itself, but not where an id is driving it⁷⁰⁸.

⁷⁰⁷ *M. S. U. M.*, p. 32 (41). «decide lo que va a ser».

⁷⁰⁸ *M. S. U. M.*, p. 32 (41). «Así la existencia puede muy bien ser auténtica aun cuando sea inconsciente, pero el hombre sólo existirá de una forma auténtica cuando no sea producto de sus impulsos sino, más bien, sea alguien responsable. La existencia auténtica estará presente allí donde el ser humano decida por sí mismo, no donde se vea conducido a ir».

Del mismo modo, un poco más adelante, al comienzo del capítulo tercero, insiste en que sólo cuando se considera al ser humano como ser con capacidad decisoria, podemos hablar de que posee conciencia y responsabilidad, y que los posee además como «fenómenos irreductibles inherentes al ser humano»:

[...] conscience, along with responsibility, is a true *Urphänomen*, an irreducible phenomenon that is inherent in the human being as a deciding being, as *entscheidendes Sein*⁷⁰⁹.

Es decir, negar la capacidad de decisión, la libertad, supondría negar la conciencia y la responsabilidad. Y como veremos más adelante la responsabilidad está directamente asociada a la posibilidad de encontrar y realizar el sentido en la vida. De modo que si negamos la libertad, estaremos negando esa posibilidad de sentido en la vida.

Cien páginas más tarde, cuando relaciona la percepción gestáltica en la búsqueda de sentido, citando a James C. Crumbaugh, recuerda cómo según Max Scheler la gran diferencia entre el hombre y los animales está en la «capacidad de contemplar libremente lo posible», capacidad que sólo es posible si aceptamos la condición de libres.

This is the ability which Max Scheler has called the capacity for free contemplation of the possible, and which he considers the factor that separates man from the lower animals⁷¹⁰.

En contra de esta postura que defiende la singularidad del ser humano en el reino animal, y que destaca la libertad como característica distintiva, recuerda Frankl la oposición de los reduccionistas que niegan la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal. El problema de esta negación, como nos indica en la próxima cita, es que estos reduccionistas no dan ningún tipo de argumento para defender su postura.

⁷⁰⁹ M. S. U. M., p. 39 (49). «[...] la conciencia junto con la responsabilidad, constituyen dos verdaderos *Urphänomen*, fenómenos irreductibles inherentes al ser humano, considerando aquí al ser humano como un ser con capacidad decisoria, como *entscheidendes Sein*».

⁷¹⁰ M. S. U. M., p. 114 (149). «Es la habilidad que Max Scheler ha llamado la capacidad de contemplar libremente lo posible, y que para él separa a los hombres de los animales».

By contrast, the reductionists do not recognize a qualitative difference between the two types of behavior. They deny that a uniquely human phenomenon exists at all. And they do so not on empirical grounds, as one might assume, but on the basis of an a priori denial. They insist that there is nothing in man that cannot be found in animals as well⁷¹¹.

Frente al argumento de la «negación a priori» esgrimido por los reduccionismos, Frankl contrapone el argumento de «autocomprensión prerreflexiva ontológica». Según esta, el hombre se percibe a sí mismo como libre y como responsable ante un quehacer o ante una situación cualquiera, incluido el sufrimiento. Esta autopercepción del ser humano sólo tendría dos explicaciones posibles (que hemos tratado con mayor detenimiento en ocasiones anteriores): un autoengaño colectivo que afectase a toda la humanidad (al que a su vez habría que encontrar una causa razonable que lo pudiese explicar, en contra del sentido común y de la experiencia) o bien que realmente se corresponde a una auténtica vivencia de la libertad y la responsabilidad que hay en cada ser humano.

Nor does he see himself as the pawn and plaything of conditioning processes or drives and instincts. By virtue of what I call the *pre-reflective ontological self-understanding*, or what is also called «the wisdom of the heart», he knows that being humans means being responsible for fulfilling the meaning potential inherent in a given life situation. What is even more important, the man in the street knows that meaning may be found not only in creating a work and doing a deed, not only in encountering someone and experiencing something, but also, if need be, in the way in which he stands up to suffering⁷¹².

⁷¹¹ M. S. U. M., p. 115 (151). «Por el contrario, los reduccionistas no reconocen la diferencia cualitativa existente entre los dos tipos de conducta. Niegan absolutamente que exista ningún tipo de fenómeno intrínsecamente humano. Y no se basan para ello en los resultados empíricos, como podría esperarse, sino en las bases de una negación a priori. Insisten en que no existe nada en el hombre que no pueda hallarse también en los animales».

⁷¹² M. S. U. M., p. 122 (161). «Tampoco se concibe a sí mismo como (el peón y) un juguete en manos de los procesos de condicionamiento o de los instintos o pulsiones. En virtud de lo que yo llamo la autocomprensión prerreflexiva ontológica, o lo que también se llama «la sabiduría del corazón», este mismo hombre sabe que ser un ser humano significa ser el responsable final de llenar el potencial inherente de significado que se encuentra en una situación dada de la vida cotidiana. Y lo que es más importante, el hombre de la calle sabe que encontrará este sentido no sólo creando un lugar donde trabajar (no sólo creando una obra) o cumpliendo un deber (realizando una acción), no sólo al encontrar a alguien (en el encuentro con alguien) y experimentar algo con ese alguien, sino que también hallará ese sentido, si se da el caso, en la forma en que se enfrente al sufrimiento». Hemos añadido entre paréntesis la que consideramos una traducción más fiel a la versión original.

Aunque hasta ahora hemos hablado de la libertad como el rasgo humano por excelencia, hay que recordar que en numerosas ocasiones (como en el capítulo octavo de este libro), Frankl ha afirmado que «la humanidad del hombre se basa en su sentido de responsabilidad»:

It is a tenet of logotherapy that the humanness of man is grounded in his sense of responsibility⁷¹³.

En el próximo apartado nos centraremos precisamente en la relación de libertad y responsabilidad, estrechamente unidas, pues la segunda no se puede dar sin la primera y, como veremos a continuación, la primera pierde sentido sin la segunda.

18.2 Libertad y responsabilidad

Frankl asocia la responsabilidad a la conciencia, pues cuando una elección es auténticamente libre, es cuando se elige en conciencia.

All freedom has a «from what» and a «to what». The «from what» of man's freedom is his being driven, and the «to what» is his being responsible, his having conscience⁷¹⁴.

Al igual que la libertad, la responsabilidad también requiere un referente intencional, y significa poco sin un «para qué». Frankl habla con frecuencia de una finalidad que justifique la responsabilidad, pero si el fin buscado es un fin fabricado por el propio hombre, podría ser por el mismo motivo cambiado por él, y al cambiar la finalidad de las elecciones cambiaría el significado de lo que es una elección responsable. Por lo tanto carecería de valor, pues en cualquier momento podríamos de-

⁷¹³ M. S. U. M., p. 118 (156). See Viktor E. Frankl, *The Doctor and the Soul* (New York: Knopf, 1965). «En la logoterapia hay un principio que afirma que la humanidad del hombre se basa en su sentido de responsabilidad».

⁷¹⁴ M. S. U. M., p. 59 (71). «Toda libertad tiene un “de qué” y un “hacia qué”. El “de qué” de la libertad del hombre se refiere a la posibilidad de librarse de sus impulsos, y el «hacia qué» hace referencia a su ser responsable, su posibilidad de tener conciencia». Frankl en obras anteriores siempre se ha referido a la libertad de maniobra como «libertad de» y a la libertad que conlleva responsabilidad como «libertad para». Por este motivo, opinamos que habría sido más adecuado traducir «to what» literalmente por «para qué» en lugar de «hacia qué».

cidir que algo es o no responsable. Como Frankl ha comentado en otras ocasiones⁷¹⁵, sólo si hay algo externo y superior al hombre, una referencia que pueda servir para saber qué es o no es la elección responsable y de un modo inmutable, podríamos hablar del sentido de la responsabilidad como tal. Mientras no sea así, sólo podríamos referirnos a responsabilidades relativas, es decir, con relación a tal o cual finalidad. Y lo que es peor, este relativismo también afectaría a su esencia, porque la respuesta responsable podría dejar de serlo en cuanto alguien lo decidiese así.

Not only man's being free, but also his being responsible requires an intentional referent. Just as freedom means little, indeed nothing, without a «to what», so responsibility is incomplete without a «to what»⁷¹⁶.

Parece al menos, que esa idea es la que le ronda a Frankl cuando dice esta frase. Pues en la misma página y en las siguientes, aunque no sigue una exposición ordenada de la idea, se refiere a Dios como un posible referente de la responsabilidad. Y critica las ideas psicoanalíticas de sublimación con respecto a Dios, que tratan de este modo negarlo, al menos como juez de nuestra conducta.

The self cannot be its own lawgiver. It can never issue any autonomous «categorical imperative», for a categorical imperative can receive its credentials only from transcendence. [...] It is true that man is responsible for himself, but ultimately he is not responsible before himself⁷¹⁷.

Por eso considera que la libertad podría explicarse desde un punto de vista existencial, desde la experiencia de la realidad humana. Pero la responsabilidad no es

⁷¹⁵ Por ejemplo en *Der Unbewusste Gott*.

⁷¹⁶ *M. S. U. M.*, p. 64 (77). «No únicamente la cualidad de libertad del hombre requiere un referente intencional, sino también la de la responsabilidad. Al igual que la libertad poco significa, por no decir casi nada, sin un “respecto a qué”, la responsabilidad también resulta incompleta sin un “hacia qué”». La traductora de la versión española, ha decidido traducir «to what» (para qué), en una ocasión por «respecto a qué» y en la otra por «hacia qué». Como mencionamos en una cita anterior, nos parece más adecuado en el segundo caso la traducción de «para qué» que la escogida por la traductora «hacia qué», sin embargo, la traducción libre en el primer caso («to what» como «respecto a qué») nos parece enriquecedora pues parece ajustarse más a la intención del autor.

⁷¹⁷ *M. S. U. M.*, p. 64 (77). «El *self* no puede ser juez de sí mismo. No puede producir ningún “imperativo categórico” autónomo, porque el imperativo categórico sólo puede recibir sus credenciales del trascendente. [...] Es cierto que el hombre es responsable de sí mismo, pero en todo caso no es responsable ante sí mismo».

tan fácil de explicar, necesita de la trascendencia, o como él dice, debe «considerarse la cualidad trascendente de la conciencia».

To explain man's being free, the existential quality of the human reality would do; however, to explain his being responsible, the transcendent quality of conscience must be considered⁷¹⁸.

Para finalizar con esta reflexión sobre la relación entre libertad y responsabilidad siguiendo la lectura de *Man's Search for Ultimate Meaning*, destacaremos una idea que podría ser otro argumento a favor de la libertad. Este argumento consiste en analizar las consecuencias a las que llevaría seguir los presupuestos materialistas. Estos niegan la libertad y la responsabilidad y consideran al hombre sólo como un organismo psicofísico. La consecuencia inmediata en el plano psicológico es provocar en los pacientes el fatalismo neurótico, pues el neurótico en consecuencia se reafirmará en que no podrá ser más que lo que sus determinantes psicofísicos hagan de él. Si por lo tanto las consecuencias de mantener las tesis materialistas desembocan en empeorar o provocar trastornos psicológicos, es posible plantearse con un fundamento práctico que deben ser erróneos.

After all, a psychotherapist is continually concerned with spiritual existence in terms of freedom and responsibility, and with marshaling it against the psychophysical facticity that the patient is prone to accept as his fate. The awareness of freedom and responsibility that constitutes authentic humanness must be set against this neurotic fatalism⁷¹⁹.

De este modo realiza una crítica a todos aquellos psicoterapeutas que no reconocen la dimensión espiritual en sus pacientes y los consideran sólo como organismos psicofísicos. El peligro que conlleva este modo de tratar a sus pacientes es que

⁷¹⁸ M. S. U. M., p. 61 (74). «Para explicar la cualidad de la libertad del hombre, debería bastar la cualidad existencial de la realidad humana; sin embargo, para explicar su condición de responsabilidad, debe pasar a considerarse la cualidad trascendente de la conciencia».

⁷¹⁹ M. S. U. M., p. 33 (42). «Después de todo, el psicoterapeuta se enfrenta cotidianamente con la existencia espiritual, en términos de libertad y responsabilidad, y enfrentándolas a la facticidad psicofísica sólo consigue que el paciente se entregue a su destino fatal. Contra este fatalismo neurótico sólo cabe tomar conciencia de la libertad y la responsabilidad que dan cuerpo a la auténtica humanidad».

se arriesgan a provocar un mayor daño del que puedan reparar llevándoles al mencionado fatalismo neurótico.

18.3 Efectos de la mentalidad reduccionista

Desde la primera de sus obras, *Ärztliche Seelsorge*, Frankl ha señalado a los reduccionismos como una de las principales causas de los grandes errores en la psicología, la sociología y las ciencias en general. Esta preocupación por combatir los reduccionismos y defender que el hombre es «algo más que» un ser condicionado, es decir, que posee libertad, es fácil de entender si recordamos que con tan sólo trece años se enfrentó por primera vez a este problema.

I well remember how I felt when I was 13-year-old junior-high-school student and our natural science teacher told us that life in the final analysis was «nothing but a combustion process, an oxidation process». I sprang to my feet and said, «Professor, if is this the case, what meaning then does life have?» To be sure, in this case reductionism had taken on the form of «oxidationism», one might say⁷²⁰.

A lo largo del análisis de las diferentes obras, hemos reseñado los distintos modos en los que critica a los reduccionismos. En esta que al ser la última de las escritas por él, es por decirlo así, la síntesis de sus principales ideas, no podía faltar. En este caso, centra su crítica de un modo especial en las consecuencias negativas que conllevaría aceptar los reduccionismos, tanto de modo general, como refiriéndose concretamente al psicoanálisis (como ejemplo de psicologismo). Las críticas que veremos son:

1. Relación de la mentalidad reduccionista con el incremento de vacío existencial.

⁷²⁰ M. S. U. M., p. 96 (122). «Recuerdo muy bien cómo me sentí, un día en mi escuela, teniendo yo trece años, que nuestro profesor de ciencias naturales nos dijo que la vida, en definitiva era “tan sólo un proceso de combustión, de oxidación”. Salté de mi asiento y le dije: “Profesor, si es así, ¿qué sentido tiene la vida entonces?”. Queda claro que en este caso el reduccionismo había tomado la forma de “oxidacionismo”, por llamarlo de alguna manera».

2. Reduccionismos psicoanalíticos:

- Visión sesgada de la persona (patologizada).
- Reducción de «los significados y valores» de la persona a meros mecanismos de defensa y formaciones reactivas.
- El psicoanálisis no resiste el estudio de casos (depresión, adicción, agresividad).

3. Frente al conductismo que defiende las causas determinantes (condicionamientos), Frankl defiende las razones (sentido).

18.3.1 Reduccionismo y vacío existencial.

Una consecuencia de la enseñanza reduccionista, es decir, de aquella que niega la libertad en el hombre considerándolo como un mero «mecanismo biológico», es según la observación de Víctor E. Frankl, el incremento del vacío existencial entre la población sometida a este tipo de adoctrinamiento.

On the average, however, the fact remains that in America the existential vacuum is more manifest than in Europe. As I see it, this is due to the exposure of average American student to an indoctrination along the lines of reductionism. To cite an instance, there is a book in which man is defined as «nothing but a complex biochemical mechanism powered by a combustion system which energizes computers with prodigious storage facilities for retaining encoded information». Or to quote another example, man is defined as a «naked ape». By offering our students such reductionist concepts of man we are reinforcing their existential vacuum⁷²¹.

⁷²¹ M. S. U. M., p. 95-96 (122). «Sin embargo, como término medio, parece quedar claro el hecho de que el vacío existencial está más presente en América (EEUU) que en Europa. Yo creo que se debe a la constancia con que el estudiante americano promedio se ve expuesto a un proceso de adoctrinamiento basado en el reduccionismo. Por citar un ejemplo, hay un libro en que se define al hombre como: “nada más que un complejo mecanismo bioquímico, dotado de un sistema de combustión tal que activa el procesamiento con prodigiosas facilidades de almacenamiento, con el fin de retener información codificada”. O, para citar otro ejemplo, se define al hombre como: “el mono desnudo”. Ofreciendo a los estudiantes tales conceptos reduccionistas del hombre, no hacemos más que reforzar su vacío existencial».

Podríamos decir que la consecuencia más grave⁷²², del reduccionismo es provocar el mencionado vacío existencial. Si como bien señala Frankl, la simple educación reduccionista es capaz de reforzar en la población estudiantil el vacío existencial, podemos concluir que la creencia en la falta de libertad podría predisponer una anomalía existencial en la persona. Teniendo esto en cuenta, se podría plantear que lo normal (en el sentido de aquello para lo que está hecho el hombre) es creer en la libertad del hombre y lo anormal (o lo que puede llevar a situaciones perjudiciales como el vacío existencial) es no creer en ella.

Pero no es el único efecto no deseado. Ya hemos visto anteriormente cómo Frankl critica los biologicismos, sociologismos y psicologismos, por considerar al hombre «sólo» como la parte que pueden estudiar de él desde sus respectivas ciencias (biología, sociología y psicología). En este libro insistirá de nuevo en el peligro del psicologismo y lo veremos a continuación con una crítica al psicoanálisis y al conductismo.

18.3.2 Reduccionismos psicoanalíticos

El psicologismo psicoanalítico puede llevarnos a una visión patologizada de las personas. Cuando se reduce al hombre a una psicodinámica donde las fuerzas instintivas cobran protagonismo, como es el caso de psicoanálisis, podemos encontrarnos casos como el de un autor psicoanalítico⁷²³ que explicaba la vida y obra de Goethe reduciéndola a una serie de neurosis y psicosis varias. Veamos como lo refiere Frankl en *Man's search for ultimate meaning*:

Here is another illustration regarding reductionism. A famous Freudian psychoanalyst devoted two volumes to Goethe. «In the 1,538 pages», a review of the book reads, «the author portrays to us a genius with the earmarks of a manic-depressive, paranoid, and epileptoid disorder, of homosexuality, incest, voyeu-

⁷²² Dado que la propuesta de Frankl es que lo más importante es la búsqueda de sentido y el vacío existencial es su opuesto.

⁷²³ Julius Heuscher, *Journal of Existentialism*, 5 (1964), p. 229. Referencia bibliográfica según nota a pie de página nº 23 en el original.

rism, exhibitionnism, fetishism, impotence, narcissism, obsessive-compulsive neurosis, hysteria, megalomania, etc. He seems to focus exclusively upon the instinctual dynamic forces that underlie the artistic product. We are led to believe that Goethe's work is but the result of pregenital fixations. His struggle does not really aim for an embarrassing problem of premature ejaculation»⁷²⁴.

Es decir, las teorías psicodinámicas, como ya hemos reseñado en ocasiones anteriores, reducen la realidad de «los significados y valores» de la persona a meros mecanismos de defensa y formaciones reactivas, negando por lo tanto la posibilidad de libertad que haría, por ejemplo, que pudiésemos elegir libremente un ideal u otro, un sentido u otro en nuestra vida.

Consider the three aspects of reductionism –subjectivism, homeostasis, and pan-determinism– and let us ask ourselves: If meanings and values really are «nothing but» defense mechanisms and reaction formations, as the psychodynamically oriented theories have it, is life really worth living?⁷²⁵

Para poner al descubierto el error que supone la tesis psicoanalítica, Frankl lleva el psicoanálisis a sus últimas consecuencias en tres casos prácticos, una situación depresiva, la adicción a estupefacientes y un caso de agresividad manifiesta.

Isn't it rather understandable if I am submerged in depression and wind up with suicide? As to addiction: If man really is just seeking pleasure and happiness by gratifying his needs in order to get rid of the tensions created by them, why worry? Why not build up perpetual and perfect tranquility by simply taking drugs? And finally, regarding aggression: If I really am the victim of outer and inner circumstances and influences –the product of environment and heredity– and

⁷²⁴ M. S. U. M., p. 96-97 (123). «He aquí otra ilustración de lo que es el reduccionismo. Un famoso psicoanalista freudiano dedicó dos volúmenes a Goethe. "En las 1.538 páginas", comenta una crítica al libro, "el autor nos retrata a un genio con un destino plagado de realidades maníaco-depresivas, paranoides, con trastorno epileptoide, con homosexualidad, incesto, voyerismo, exhibicionismo, fetichismo, impotencia, narcisismo, neurosis obsesivo-compulsiva, histeria, megalomanía, etc. Parece centrarse únicamente en las fuerzas instintivas defendidas por la teoría dinámica y que se hallan subyacentes al proceso artístico. Se nos induce a pensar que el trabajo de Goethe no deja de ser más que el resultado de fijaciones pregenitales. Su lucha no se orienta realmente hacia un ideal, o hacia la belleza o los valores, sino hacia la superación del vergonzoso problema de la eyaculación precoz».

⁷²⁵ M. S. U. M., p. 105 (136). «Tomemos en cuenta los tres aspectos más importantes del reduccionismo: el subjetivismo, la homeostasis y el pan-determinismo, y preguntémonos a nosotros mismos: si es verdad que los significados y valores "no son más" que mecanismos de defensa y formaciones reactivas, tal y como lo entienden todas las teorías psicodinámicas, ¿Entonces de verdad merece la pena vivir?».

my behavior, decision and action are «nothing but» the result of operant conditioning, conditioned reflexes, and learning processes, who is justified to demand that I improve or to expect that I change? There is no need for apologies; there are plenty of excuses; there are alibis. So there is no reason why I should not continue living out the aggressive impulses about which I can do nothing anyway⁷²⁶.

Estos casos psicoanalíticos nos llevan al absurdo, por tanto pone en cuestión el determinismo que defienden.

18.3.3 Frente a causas, razones. Crítica al conductismo.

La antropología subyacente en el conductismo supone una reducción del ser humano a un mecanismo sometido a una serie de condicionamientos. Si el psicoanálisis reducía los significados y valores a mecanismos de defensa y formaciones reactivas, el conductismo los sustituye por procesos de condicionamiento. De este modo nos encontramos con dos consecuencias directas, por un lado se niega que el hombre sea «algo más» que un organismo sometido a unos procesos, por el otro se transforma a la persona en un sujeto manipulable. La negación de ser «algo más» conlleva la negación de la dimensión espiritual y consecuentemente la negación de todas las cualidades que dependen de ella: libertad, responsabilidad, trascendencia, amor. Frankl en la siguiente cita, destaca la importancia de la pérdida de la, por él denominada, y la relación que con la manipulación de la persona tiene.

⁷²⁶ M. S. U. M., p. 105-106 (136-137). «¿No resulta más bien comprensible que si me encuentro en los abismos de mi depresión acabe suicidándome? Y con respecto a la adicción: si es verdad que el hombre no hace más que buscar placer y felicidad a base de satisfacer sus necesidades con el fin de deshacerse de las tensiones que éstas le crean, ¿para qué preocuparse? ¿Por qué no construirse un mundo propio de felicidad permanente y perfecta a base de drogas? Y para acabar, con respecto a la agresión: Sí es verdad que yo no soy más que la víctima de influencias y circunstancias tanto internas como externas (soy el producto de herencia y ambiente) y tanto mi conducta, como mi capacidad de decisión y acción no son “más que” el resultado de un condicionamiento operante de reflejos condicionados y de procesos de aprendizaje, ¿quién se cree con el derecho de exigirme que mejore o que cambie? No hay de qué disculparse; hay miles de excusas, tenemos coartada. Y por lo que a mí respecta, no seré ni libre ni responsable. Por lo tanto, no hay ninguna razón por la que deba dejar de expresar mis impulsos agresivos ante los que además no puedo hacer nada».

If self-transcendence is denied and the door to meanings and values is closed, reasons and motives are replaced by conditioning processes. This opens the door to manipulation, and it is up to the «hidden persuaders» to the conditioning, to manipulate man. And viceversa. If one is to manipulate human beings he has to indoctrinate them along the lines of pan-determinism. «Only by dispossessing autonomous man», says B. F. Skinner (*Beyond Freedom and Dignity* [New York, Alfred A. Knopf, 1971]), «can we turn to the real causes of human behavior –from the inaccessible to the manipulable». I quite simply thing, first of all, that conditioning processes are not the real causes of the human behavior; [...] ⁷²⁷.

Si bien no podemos estar de acuerdo con la postura conductista, y al igual que Viktor E. Frankl sabemos que el hombre es algo más que un sistema sometido a condicionamientos, es cierto (como también señala Frankl) que inculcar las tesis conductistas puede hacer que el ser humano se vuelva más manipulable y su comportamiento pase a ajustarse más a las previsiones conductistas. La clave para desmascarar al conductismo nos la da Frankl en la contraposición de causas con razones.

[...] secondly, that its real cause is something accessible, provided that the humanness of human behavior is not denied on a priori grounds; and, thirdly, that the humanness of human behavior cannot be revealed unless we recognize that the real «cause» of a given individual's behavior is not a cause but, rather, a reason. What, then, is the difference between causes and reasons? If you cut onions you weep. Your tears have a cause. But you have no reason to weep [...] ⁷²⁸.

⁷²⁷ M. S. U. M., p. 162. Nota 75 (175). «Si se niega la autotranscendencia y se cierran las puertas de los significados y valores, las razones y los motivos se ven sustituidos por los procesos de condicionamiento. Ello abre la puerta a la manipulación, y corresponde a los “persuasivos ocultos” llevar a cabo este condicionamiento, y manipular al hombre. Y viceversa. Si alguien se propone manipular al ser humano tiene que recibir todo un proceso de adoctrinamiento bajo las líneas del pan-determinismo. “Sólo desposeyendo al hombre autónomo”, dice Alfred A. Skinner (*Beyond Freedom and Dignity* [Nueva York, Alfred A. Knopf, 1971]) “podremos transformar las verdaderas causas de la conducta humana, conseguir que pasen de ser inaccesibles a manipulables.” Yo creo, sencillamente, que ante todo esos procesos de condicionamiento no son las verdaderas causas de la conducta humana; [...]».

⁷²⁸ M. S. U. M., p. 162-163 (175). Nota 75. «[...] en segundo lugar, que la verdadera causa está en algo accesible, dado que la humanidad de la conducta humana no se niega con argumentos a priori; y, en tercer lugar, que la humanidad de la conducta humana no puede llegar a revelarse a menos que reconozcamos que la verdadera “causa” de la conducta de un individuo determinado no es la causa sino, más bien, una razón para comportarse así. ¿Dónde reside, pues, la diferencia entre causas y razones? Cuando cortas cebollas, lloras. Tus lágrimas tienen una causa. Pero no tienes razones para llorar [...]».

El conductismo reduce la explicación de todo comportamiento a las causas, pero no sólo las causas intervienen en el ser humano también razones, y podríamos decir que es una de las diferencias claves entre el ser humano y el resto de los animales. El hombre puede actuar por causas, pero si él lo decide puede anteponer a ellas las razones.

18.4 Decisiones verdaderamente auténticas

A lo largo de su obra, Frankl no ha dejado duda sobre cuál es su postura con respecto a la libertad en nuestras decisiones. Podría resumirse en la expresión «libertad condicionada» o «libertad a pesar de los condicionamientos». Por eso rechaza que los instintos puedan obligar al hombre a realizar alguna acción:

As for myself, however, it is not conceivable that man be really driven to strivings; I would say either that he is striving or that he is driven, *Tertium non datur*. Ignoring this difference or, rather, sacrificing one phenomenon to another, is a procedure unworthy of a scientist. To do so is to allow one's adherence to hypotheses to blind one to facts. One such distortion is the assumption that man «is lived by» his instincts⁷²⁹.

Frente a ese inconsciente instintivo que supuestamente «obliga», Frankl contrapone de nuevo el «inconsciente espiritual»⁷³⁰.

In fact, conscience reaches down into unconscious depths and stems from an unconscious ground; it is precisely those momentous, authentic –existentially authentic– decisions that take place completely without reflection and thus unconsciously. Precisely where it originates, conscience delves down into the unconscious⁷³¹.

⁷²⁹ P. & E., pp. 6-7 (22). «Por mi parte, en cambio, no concibo que el hombre se vea realmente obligado a esforzarse; yo diría o que se esfuerza o que es forzado, *Tertium non datur*. Ignorar esta diferencia o, más bien, sacrificar uno de los fenómenos al otro, es un procedimiento indigno de un científico. Actuar así es dejar que la adhesión a las hipótesis nos impida ver los hechos. Una distorsión de este tipo hace suponer que al hombre “le animan” sus instintos».

⁷³⁰ Tratado en: *Der Unbewusste Gott*.

⁷³¹ M. S. U. M., p. 39 (49). «De hecho, la conciencia alcanza profundidades inconscientes y se abona en terrenos inconscientes; es precisamente en esos momentos cuando tienen lugar las decisiones verdaderamente auténticas, sin reflexión alguna y, consecuentemente, de forma inconsciente. Precisa-

En este libro Frankl vuelve a recordar su propuesta del inconsciente espiritual como el lugar donde se dan las decisiones más auténticas y vuelve a hablar de la responsabilidad inconsciente:

In these unconscious spiritual depths the great existential choices are made. It follows, then, that man's being responsible reaches down into an unconscious ground; thus, besides conscious responsibility there must also be unconscious responsibility⁷³².

Cuando se refiere a las «grandes decisiones existenciales» quiere decirnos, que las decisiones más importantes no se toman en un único momento consciente, sino que suelen ser el fruto de lo que somos, de cómo está desarrollada nuestra dimensión espiritual, incluido el inconsciente espiritual. Pues el inconsciente espiritual anticipa lo que puede y debe ser⁷³³.

18.5 Religión y libertad

Del mismo modo, tal y como comentábamos en el apartado anterior, que las decisiones importantes tienen sus raíces en el inconsciente espiritual personal. Según Frankl, la religiosidad del hombre también tiene su raíz en este inconsciente que no puede ser más que individual. Por eso critica concepciones psicodinámicas como la de Jung y sus seguidores, que hablan del inconsciente colectivo como explicación de la religiosidad en el hombre.

However, it is our contention that religiousness could emerge least of all from a collective unconscious, precisely because religion involves the most personal decisions man makes, even if only on an unconscious level. But there is no po-

mente en el momento en que se origina, se puede decir que la conciencia se adentra en el inconsciente».

⁷³² *M. S. U. M.*, p. 67 (82). «Es en las profundidades de este inconsciente espiritual donde se llevan a cabo las grandes decisiones existenciales. Se sigue, pues que la capacidad del hombre de ser responsable se gesta en el terreno inconsciente; así, junto a la responsabilidad consciente debe existir también una responsabilidad inconsciente».

⁷³³ Como ya ha sido tratado remitimos a: 5.1.

ssibility of leaving such decisions to some processes merely taking place in me. For Jung and the Jungians unconscious religiousness has always remained something more or less instinctual. H. Bänziger, in a paper published in 1947 in the *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie* even bluntly declares: «We may speak of a *religious drive* just as we speak of sexual and aggressive drives» (the italics are Bänziger's!). But what sort of religion would that be –a religion to which I am driven, driven just as I am driven to sex?⁷³⁴

Frankl defiende, por tanto, la postura de que la religiosidad siempre depende de una opción personal. Estamos de acuerdo con él: la religiosidad no puede basarse en «an impersonal pool of images shared by mankind»⁷³⁵, sobre todo si tenemos en cuenta la definición ya mencionada de religión⁷³⁶, pues una relación auténtica con Dios sólo puede darse cuando es personal y libre.

From this region they operate as autonomous powers –autonomous in the sense that they are independent of personal decisions. Our point of view, however, is that unconscious religiousness stems from the personal center of the individual man rather than an impersonal pool of images shared by mankind⁷³⁷.

Y no sólo considera que para ser un hombre religioso, la decisión deba ser libre, personal, sino que además, defiende que precisamente el hombre religioso, por el hecho de serlo, cree en la libertad. Incluso en la libertad de poder decir «no» a Dios⁷³⁸. Pues por el hecho comprobable de que existen personas que rechazan a Dios

⁷³⁴ M. S. U. M., p. 70-71 (86). «Sin embargo, desde aquí afirmamos que de donde menos puede emerger la religiosidad del hombre es del inconsciente colectivo, precisamente porque la religión implica las decisiones más personales que puede tomar el hombre, aunque sólo sea a un nivel inconsciente. Pero no hay posibilidad alguna de dejar estas decisiones en manos de los procesos que se puedan dar en mí. Para Jung y los discípulos de su escuela, la religiosidad inconsciente ha sido siempre algo que se ha quedado más o menos en lo instintivo. En un artículo publicado en 1947 en la *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, H. Bänziger declara abiertamente: “Se puede hablar de un *impulso religioso* de la misma forma que hablamos de impulsos sexuales o agresivos” (¡las cursivas son de Bänziger!). Pero, ¿qué tipo de religión sería una religión a la que me veo impulsado, como me veo impulsado al sexo?».

⁷³⁵ M. S. U. M., p. 72 (87). «la reserva de imágenes impersonales compartidas por toda la humanidad».

⁷³⁶ Religión es lo que establece una relación auténtica con el Dios verdadero.

⁷³⁷ M. S. U. M., p. 72 (87). «Desde este dominio, operan con poderes autónomos, en el sentido de que son independientes de las decisiones personales. Pero desde nuestro punto de vista, en cambio, esta religiosidad inconsciente emerge del centro personal del ser individual, más que de la reserva de imágenes impersonales compartidas por toda la humanidad».

⁷³⁸ Siempre nos estamos refiriendo a «religioso» como inclinado a lo sobrenatural, creyente en un Ser Creador o Dios y no como perteneciente a una congregación religiosa.

y se autodenominan ateos o incrédulos, se hace patente que la religiosidad depende de una libre elección.

[...] it is precisely the religious man who should respect the freedom of such a choice, because he is the one who believes man to be created free. And this freedom includes the possibility of saying no [...] ⁷³⁹.

Para finalizar las relaciones que establece entre religión y libertad, hará mención a la necesidad de la autonomía entre las ciencias y las creencias religiosas. Según opina Frankl, un científico que defienda dicha autonomía (ciencia-religión) terminará comprobando que los resultados que aporte la ciencia no se contradicen con sus creencias religiosas.

However, just as the dignity of man is based on his freedom –to the extent that he may even say no to God – so the dignity of a science is based on that unconditional freedom that guarantees its independent search for truth. And just as human freedom must include the freedom to say no, so the freedom of scientific investigation must face the risk that its results will turn out to contradict religious beliefs and convictions. Only a scientist who is ready to fight militantly for such an autonomy of thought may triumphantly live to see how the results of his research eventually fit, without contradictions, in the truths of his belief ⁷⁴⁰.

Podemos observar una doble implicación entre religión y libertad. Por un lado, como hemos mencionado, la posibilidad de ser o no ser religioso es en sí misma una prueba de libertad, es decir, el hecho religioso no sugiere que estemos determinados sino más bien lo contrario. Por el otro, el hecho de creer o no creer en la existencia de Dios no interfiere en la libertad, (al menos en su sentido general) ⁷⁴¹. En cuanto a

⁷³⁹ *M. S. U. M.*, p. 62 (75). “[...] es precisamente el hombre religioso quien debe respetar una elección tal, ya que es él el que cree que el hombre se ha creado libre. Y esta libertad incluye también la posibilidad de decir no [...]».

⁷⁴⁰ *M. S. U. M.*, p. 80-81 (100). «Pero, de igual forma que la dignidad del hombre se basa en su libertad – hasta el punto de que es libre de decirle que no a Dios –, la dignidad de la ciencia se basa en esa libertad incondicional que garantiza su búsqueda independiente de la verdad. Y al igual que la libertad del hombre debe incluir la libertad de poder decir no, la libertad de la investigación científica debe hacer frente al riesgo de que sus resultados contradigan creencias y convicciones religiosas. Únicamente un científico preparado para defender con vehemencia esa autonomía de pensamiento conseguirá vivir para ver cómo sus resultados encajarán a la larga y sin contradicciones con las verdades de su credo».

⁷⁴¹ En todo caso, si planteamos que la libertad es mayor cuando se hace mayor el conocimiento de la

la relación entre religión y conocimiento, según la última cita de Frankl podemos ver que defiende la autonomía. Podemos entender que si son realidades y conocimientos que pertenecen a planos diferentes es lógico que no se interfieran. Solo una religiosidad confundida mezclaría el conocimiento de Dios con las ciencias biológicas y experimentales, del mismo modo que un científico estaría despistado al querer estudiar a Dios encerrándolo en su ciencia. En conclusión, un hombre religioso no sólo no debe temer las conclusiones de la ciencia, sino, como bien dice Frankl, a la larga verá cómo estas encajarán con su creencia.

18.6 Libertad como fundamento de la Logoterapia

En *Psychotherapy and Existentialism*, Frankl indicaba que los tres fundamentos de la Logoterapia eran: «1. Freedom of Will; 2. Will to Meaning; 3. Meaning of Life»⁷⁴². En la presente obra menciona que la logoterapia se centra en: «a will to meaning, a meaning in suffering, and a freedom of will»⁷⁴³. Frankl continúa en esencia con el mismo mensaje con respecto a la libertad: uno de los «three fundamental facts of human existence»⁷⁴⁴ en los que se centra la logoterapia es la libertad de la voluntad, la libertad de elección.

Logotherapy is, as it were, trifocal. It focuses on three fundamental facts of human existence: a will to meaning, a meaning in suffering, and a freedom of will. As to the last, man's freedom of choice concerns the freedom to choose not only one's own way of living, but even one's own way of dying⁷⁴⁵.

realidad. En caso de existir Dios el que comienza a conocerle será más libre que el que lo ignora.

⁷⁴² P. & E., p. 2 (18). «1. La libertad de la voluntad; 2. La voluntad de sentido; 3. El sentido de la vida».

⁷⁴³ M. S. U. M., p. 123 (162). «[...] el deseo de dar sentido, el dar un significado al sufrimiento y la libertad del deseo». Pensamos que una traducción más adecuada para el final de esta cita es decir «de la voluntad» en lugar de «del deseo» porque nos parece una traducción de «will» más adecuada. Por el contexto entendemos que Frankl se refiere a algo más amplio que el deseo, habla de «la libertad de elección» y esta corresponde a una libertad de la voluntad.

⁷⁴⁴ M. S. U. M., p. 123 (162). «tres hechos fundamentales de la existencia humana».

⁷⁴⁵ M. S. U. M., p. 123 (162). «La logoterapia, si es algo, es trifocal. Se centra en tres hechos fundamentales de la existencia humana: el deseo de dar sentido, el dar un significado al sufrimiento y la li-

Esta libertad a su vez es la que posibilita los otros dos hechos fundamentales que estudia la Logoterapia: el deseo (la voluntad de o la búsqueda) de sentido y encontrar un sentido o significado al sufrimiento. Si negásemos la libre elección, si fuésemos meros autómatas, seres absolutamente condicionados, no habría lugar para una búsqueda de sentido ni habría sentido en el dolor. El dolor sería tan sólo algo que tendría que ocurrir, sin más, y la vida, al ser algo determinado no podría tener un sentido concreto para la persona, puesto que esta no podría decidir sobre sí misma.

18.7 Síntesis

Si en las obras de los últimos años Frankl repetía las ideas fundamentales de la logoterapia, esta obra no es una excepción: las principales ideas se reiteran:

1. Libertad y responsabilidad, relaciones mutuas. Las alternativas en una elección deben tener distinto valor entre sí y deben tener un «para qué» para ser auténticas decisiones. La responsabilidad siempre aparece asociada a la libertad.
2. Frente a los reduccionismos expone que el ser humano, a diferencia de los animales, no sólo se mueve por causas, sino también por razones.
3. Frankl considera las decisiones inconscientes como verdaderamente auténticas.
4. La libertad es uno de los tres fundamentos de la logoterapia.
5. El hombre existe de forma auténtica cuando es responsable, cuando decide por sí mismo.

bertad (de la voluntad) del deseo. En lo que respecta a este último, la libertad de elección del hombre se refiere a la libertad no únicamente de la forma de vivir de cada uno, sino incluso de la forma de morir».

Podríamos señalar como singularidad el tratamiento de la relación entre religión, libertad y ciencia:

1. Frankl defiende la autonomía entre las ciencias y las creencias religiosas. Y opina que un científico que mantenga dicha autonomía comprobará, a la larga, que los resultados de la ciencia no contradicen a la religión.

19) *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch (2005)*⁷⁴⁶

Esta obra es el resultado de una conversación de varias horas de duración entre el teólogo judío Pinchas Lapide y Viktor E. Frankl. El encuentro tuvo lugar en la casa de Frankl (Mariannengasse, Viena) en el mes de agosto de 1984. La conversación quedó grabada y guardada en el archivo privado de Frankl, hasta que 7 años después de su muerte, en el año 2004, durante un trabajo de catalogación de su archivo se encontró, junto a las citas magnetofónicas, el texto de la transcripción, que apareció junto a pruebas de impresión y un prefacio escrito entre los dos autores. Todo indicaba que Frankl tuvo la intención de publicarlo pero por algún motivo no llegó a hacerlo. En la introducción de esta obra, realizada por el Dr. Alexander Batthyany⁷⁴⁷, narra toda la investigación llevada a cabo para dilucidar los motivos del abandono de esta publicación, y concluye que lo más probable es que hubiese sido rechazado por la editorial debido a la brevedad del opúsculo. Por eso, a la hora de publicar este libro se añadieron una introducción y una semblanza de Frankl y otra de Pinchas Lapide, redactadas por Alexander Batthayany y Ruth Lapide respectivamente.

En realidad, no puede considerarse una obra donde exponga su doctrina o pensamiento, sino más bien una conversación entre dos amigos donde surgen cuestiones trascendentales pero de modo informal. Con respecto a la libertad son destacables tres comentarios que realiza. En el primero de ellos dice que el ser humano como ser biológico está condicionado, pero como ser humano puede configurar su destino y precisamente por eso es trascendente:

Als Mensch bin ich nicht aggressiv, sondern als Mensch bin ich etwas ganz anderes: Ich hasse - oder ich liebe. Als Mensch bin ich nicht nur das Vehikel einer Sexualenergie, sondern als Mensch bin ich fähig zur Hingabe. Die ganze Sexualität ist in deren Dienst gestellt und wird zum Ausdrucksphänomen für die Be-

⁷⁴⁶ FRANKL, V. E., und LAPIDE, P., *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*. Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh, 2005. Versión castellana de Gilberto Canal Marcos: *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Herder, Barcelona, 2005. Como indicamos en la «Semblanza» nos referiremos a esta obra con la abreviatura «G. & S.», seguida del número de página y entre paréntesis el número de página de la versión castellana citada.

⁷⁴⁷ Del «Viktor Frankl Institut» de Viena.

gegnung mit einem anderen Menschen. Also meine ich: Man hasst; aber wenn man dem Menschen beizubringen versteht, dass kein Grund zum Hassen besteht, dann wird das Hassen absurd. Wenn Sie dagegen dem Menschen einreden, dass er «aggressive Potenziale» hat, die er ausleben muss, dann erzeugen sie in ihm den fatalistischen Wahn, Krieg, Hass und Gewalt seien schicksalsnotwendig. Aber nichts ist Schicksal für den Menschen. Weil er innerhalb seiner Dimension alles noch zu gestalten hat. Er ist keineswegs irgendwelchen Aggressionen ausgeliefert. Nur dann erst gibt er sich ihnen anheim, wenn man ihm ständig indoktriniert, er sei nicht Gestalter seines Lebens, sondern ein Opfer der gegebenen gesellschaftlichen oder biologischen Umstände. Der Mensch ist fähig, ist begabt, ist dazu da, sich zu überschreiten, sich zu vergessen, sich aus dem Auge zu verlieren, sich zu übersehen, indem er sich an eine Sache oder an einen Mitmenschen hingibt. Das meine ich mit Selbsttranszendenz⁷⁴⁸.

El segundo comentario relevante, que aparece sólo una página después, es sobre el absurdo práctico del determinismo:

Denn wenn ich, sei es als Student auf akademischem Boden, sei es als Patient, indoktriniert werde, im Sinne des Pandeterminismus - der Mensch ist nichts anderes als ein Produkt von Erbe und Umwelt oder von konditionierten Prozessen - ja, dann habe ich doch Recht, wenn ich sage: Ich bin also nicht frei, und folglich bin ich auch nicht verantwortlich. Warum soll ich nicht kriminelle Akte begehen, warum sollte ich sinnorientiert leben? Denn wenn man den Leuten einredet, der Mensch sei nichts anderes als ein «nackter Affe», oder wenn man ihnen einredet, der Mensch sei nur ein Spielball von Trieben oder er sei nichts als das Produkt von Produktionsverhältnissen, oder das Ergebnis von Lernprozessen - ja, dann unterminierte ich ja seine ursprüngliche Sinnausrichtung⁷⁴⁹.

⁷⁴⁸ G. & S., pp. 73-74 (82-83). «En cuanto ser humano, no soy agresivo, pero, como hombre, soy algo totalmente distinto: odio o amo. En cuanto hombre, no soy sólo el vehículo de una energía sexual, sino que también soy capaz de una entrega desinteresada. Toda la sexualidad se halla al servicio del ser humano y se convierte en fenómeno expresivo del encuentro con otro ser humano. En este sentido, pienso que se odia, pero cuando se logra persuadir al hombre de que no existe razón para odiar, entonces el odio se convierte en absurdo. Por el contrario, si se convence a otro de que posee un “potencial agresivo” al que es preciso dar curso, se crea en él la idea fatalista de que guerra, odio y violencia son obra del destino. Pero nada es destino para el hombre, pues, en su propia dimensión, le toca a él configurarlo todo. En modo alguno está en manos de las variadas agresiones externas. Sólo está realmente a su disposición cuando se lo adoctrina sin cesar en que no es él quien configura su propia vida, sino que es simple víctima de las circunstancias biológicas o sociales. El hombre tiene capacidad, fuerza, vocación para superarse a sí mismo, olvidarse de sí, perderse de vista, cuando se entrega a una tarea o a un semejante. Esto es lo que yo entiendo por autotranscendencia».

⁷⁴⁹ G. & S., p. 75 (84). «En realidad, ya sea como estudiante en el campo académico, ya como paciente, si soy adoctrinado en el pandeterminismo – el hombre no es otra cosa que el producto de la herencia y el medioambiente, o de procesos condicionados-, entonces estoy en mi derecho al decir que no soy libre y que, por consiguiente, tampoco soy responsable. ¿Por qué he de abstenerme a cometer

Y en el tercero expresa cómo la imposibilidad de comprender el sentido, debido a nuestras limitaciones, no implica que la vida no lo tenga, sino más bien se trata de un realizar el sentido en nuestras vidas al tomar decisiones:

[...] das ist aber genau das, was ich vorhin kurz gestreift habe mit meiner These im Gegensatz zu Camus und zu Sartre, dass es uns nicht auferlegt ist, diese Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins hinzunehmen, sondern unsere Unfähigkeit anzunehmen, den Sinn, diesen Sinn intellektuell oder rational zu erfassen. Der Sinn ist unserer Existenzialität überantwortet, die sich selbst in die Waagschale des Urteils, der Entscheidung wirft, ja oder nein zu sagen. Das ist wiederum eine Tat-Sache, eine Sache der Tat, das «*fiat*» oder auch «*amen*».⁷⁵⁰

Los tres párrafos apuntan a cuestiones muy interesantes pero al haber sido ya tratadas a lo largo de su obra, para no ser redundantes omitimos el análisis de ellas.

actos criminales, o vivir orientado a la búsqueda de sentido? Pues cuando se persuade a la gente de que el hombre no es otra cosa que un “mono desnudo”, que no es sino una red de impulsos, simple producto de las condiciones de producción, o el resultado de procesos de aprendizaje, entonces se está minando su orientación originaria hacia el sentido».

⁷⁵⁰ G. & S., p.124 (135). «[...] Eso es precisamente lo que he querido apuntar, oponiéndome a Camus y Sartre, con mi tesis de que no podemos aceptar la inanidad de la existencia humana, sino más bien asumir nuestra incapacidad para comprender intelectualmente o racionalmente su sentido. El sentido está confiado a nuestra existencia, que se pone a sí misma en la balanza del juicio, de la decisión, para pronunciar un sí o un no. Se trata una vez más de una realización, un hacer realidad, un *fiat*, o un *amen*».

20) *The Feeling of Meaninglessness* (2010)⁷⁵¹

Esta obra resulta de una recopilación de conferencias impartidas y artículos publicados en los EE.UU. El primer capítulo que da nombre al libro *The Feeling of Meaninglessness* fue publicado previamente como artículo en *The American Journal of Psychoanalysis*⁷⁵² y corresponde a la conferencia pronunciada el 6 de enero de 1970 con ocasión del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa en la Loyola University Chicago⁷⁵³.

Los artículos son una perfecta síntesis de los principios y teorías de la logoterapia y el análisis existencial. Podría considerarse como la obra recopilatoria de la divulgación de la logoterapia en lengua inglesa. Por este motivo no encontramos novedad, dentro del tema a estudio, con respecto a los artículos o libros publicados en lengua alemana.

⁷⁵¹ FRANKL, V. E., *The Feeling of Meaninglessness. A Challenge to Psychotherapy and Philosophy*, Marquette University Press, Milwaukee, 2010. Primera y única edición hasta el momento, no ha sido traducida del inglés a ningún idioma.

⁷⁵² FRANKL, V. E., «The Feeling of Meaninglessness: A challenge to psychotherapy» *The American Journal of Psychoanalysis*, XXXII, 1, (1972) pp. 85-89.

⁷⁵³ Para la correspondencia del resto de los capítulos con sus conferencias o artículos correspondientes ver en el *Anexo I* en su segunda tabla (1.2).

21) Artículos y otras obras menores

Hemos revisado también otras obras menores de Viktor E. Frankl como: *Frühe Schriften: 1923-1942*; *Synchronisation in Birkenwald*; *La psicoterapia y la dignidad de la existencia*. La última de las tres mencionadas es la única obra de este autor que se ha publicado en su primera versión en castellano, por eso el título de la misma está en dicho idioma. Esto se debe a que es el resultado de la transcripción de tres conferencias dictadas por Frankl en Buenos Aires.

Del mismo modo hemos prestado atención a la extensa publicación de artículos y conferencias. Los más significativos están incluidos dentro de sus libros. Hemos comprobado que los que versaban sobre la temática que nos interesa y no formaban parte de ningún libro eran o bien resúmenes de otros de mayor importancia o simplemente no aportaban nuevos datos a la investigación.

21.1 *Synchronisation in Birkenwald* (1946)⁷⁵⁴

Synchronisation in Birkenwald es una obra de teatro redactada por Frankl poco tiempo después de ser liberado y haber regresado a Viena. Fue publicada por primera vez bajo el pseudónimo de «Gabriel Leon» en «*Der Brenner*», Siebzehnte Folge, Innsbruck 1948, S. 92-125. En ella establece un diálogo entre cuyos personajes aparecen algunos filósofos (Sócrates, Kant, Spinoza). Entre los personajes se lleva a cabo un debate metafísico cuyo tema es el sentido del sufrimiento y donde se plantea cómo conseguir que se desee la búsqueda de la verdad sanadora. La solución la encuentran en el arte, pues creen que será la única forma de conseguir ese milagro. La obra se sitúa en una barraca de campo de concentración ficticio Birkenwald. En realidad este nombre es el resultado de combinar los nombres Buchenwald y Birkenau, campos reales que conoció Frankl. No aporta nueva información para nuestro estudio, pues aunque es una interesante puesta en práctica, mediante el drama, del pensa-

⁷⁵⁴ FRANKL, V. E., *Synchronisation in Birkenwald*. Herausgegeben von A. Batthyany, K. Biller und E. Fizzotti. Böhlau, Wien, 1995. Versión castellana de A. Schulz: FRANKL, V. E., *Sincronización en Birkenwald*. Herder, Barcelona, 2013.

miento frankliano con respecto a la libertad, el concepto de libertad que presenta es el mismo que en otras obras donde además lo aborda de un modo más directo. Sin embargo, a modo de prospectiva, nos puede sugerir un tema de estudio consistente en la relación del arte con la libertad, o dicho de otro modo, la capacidad liberadora del arte.

21.2 *La psicoterapia y la dignidad de la existencia* (1991)⁷⁵⁵

Esta publicación consta de tres conferencias pronunciadas por Viktor Frankl en Buenos Aires, en 1985: «La psicoterapia y la dimensión humana», «Autotrascendencia de la existencia humana» y «Rehumanización de la psicoterapia». Tras su lectura hemos comprobado que es una síntesis de las ideas expresadas en libros anteriores. En ellas habla sobre la ontología dimensional, la neurosis noógena, cuenta anécdotas personales, algunas de logoterapia y general de los principios del análisis existencial y la logoterapia. Podemos decir que no aporta novedad al estudio.

21.3 *Frühe Schriften: 1923-1942* (2005)⁷⁵⁶

Entre los artículos encontramos dos tipos, los primeros que por tratarse de un Frankl adolescente los consideramos tan sólo a efectos de información biográfica, pues el propio autor en pocos años rechazaría algunos de los contenidos que en ellos se encuentran. De modo que tanto esta obra recopilatoria como las dos propiamente biográficas: *Wa nicht in meinen Büchern steht – Lebenserinnerungen* (1995) y *Viktor Frankl's Recollections: An Autobiography* (1997), no las hemos tratado como obras a analizar en la búsqueda de su concepto de libertad, sino como material para la redacción de la semblanza de este autor.

⁷⁵⁵ *La psicoterapia y la dignidad de la existencia*. Almagesto, Buenos Aires, 1991.

⁷⁵⁶ *Frühe Schriften: 1923-1942*. Verlag Wilhelm Maudrich, Wien, 2005. Versión castellana de Roberto H. Bernet: *Escritos de juventud 1923-1942*. Edición preparada por Gabriele Vesely-Frankl. Herder, Barcelona 2007

III.- Resultados, discusión, conclusión y prospectiva

La estructura de este tercer capítulo comprende cinco apartados. En los dos primeros tratamos las ideas recogidas de Viktor Emil Frankl. El primero consiste en la recopilación los resultados extraídos en la parte central de esta tesis (el capítulo II). El objetivo es facilitar la lectura de todas las ideas recogidas (sobre la libertad en Frankl) en su conjunto. Si bien a la par que destacamos las principales ideas entramos en discusión con ellas, será en el segundo apartado donde abordemos propiamente la discusión sobre el concepto de libertad en Viktor Emil Frankl. Este segundo apartado comprende el análisis sistemático y discusión de la idea de libertad en Frankl. Para ello, primero hemos analizado la libertad en su antropología y luego nos hemos centrado en relaciones de la libertad con otras cuestiones que son especialmente relevantes en el pensamiento de Frankl: el destino, los condicionamientos y el sentido. El tercer apartado, consiste en un estudio de la noción agustiniana de libertad. El objetivo es que este estudio sirva como base para la posible complementariedad del mismo concepto en Frankl y San Agustín. El cuarto, comprende el estudio de complementariedad, propiamente dicho, entre ambos autores. En el quinto apartado, finalmente, recogemos las conclusiones de la tesis y señalamos algunas perspectivas abiertas por ella.

1) El concepto de libertad en la obra de Viktor E. Frankl

A continuación, expondremos la síntesis de ideas extraídas del análisis de la libertad en la obra de Viktor E. Frankl. Cuando nos pareció necesario, bien por la originalidad de los conceptos franklianos o por su dificultad, las relacionamos con aportaciones de otros autores que podrían contribuir a comprenderlas mejor y llegamos a realizar una elaboración personal con discusión. En esta recopilación hemos evitado la redundancia que se da entre las distintas obras (aunque en ocasiones señalaremos su existencia). Pero el objetivo no es decir qué es la libertad en Viktor Emil Frankl (se verá en el próximo apartado), sino más bien agrupar todas las ideas

que con respecto o en relación con la misma aparecen en su obra. Aunque el orden de aparición no sigue una secuencia estricta de importancia, pues en algunos casos los criterios son discutibles (podría haber sido por número de veces que aparecen en su obra, pero la frecuencia de aparición tampoco garantiza la importancia de un término), hemos intentado ponerlos en orden de importancia decreciente en relación a la libertad en la obra de Viktor E. Frankl. En total veremos veinte puntos:

1.1 «Libertad de»: libertad frente a condicionamientos

Una de las principales conclusiones extraídas del pensamiento frankliano es la defensa continua de que el ser humano es libre frente a todo tipo de condicionamientos. Esta idea es tan importante en su pensamiento que podría ser el resumen de la postura que en su antropología encontramos frente a la libertad. Al menos en cinco de sus libros habla expresamente de esto⁷⁵⁷.

En *Ärztliche Seelsorge* podemos leer que:

- El temperamento heredado no determina la conducta, sólo la influencia. Frankl habla expresamente de la libertad frente a la tipología⁷⁵⁸.
- La logoterapia de Frankl defiende que el hombre es siempre libre ante los instintos⁷⁵⁹. Dicho de otro modo, los instintos no son los responsables de nuestra conducta, nos influyen pero no deciden por nosotros. La persona tiene que dar el último «sí» o «no» a la inclinación instintiva.

⁷⁵⁷ Cf.: *Ä. S., E. P. E. K., D. M. S., P. & E. y T. U. C. M.*

⁷⁵⁸ Ver en esta tesis los apartados: «II.1.2.4». En adelante, cuando remitamos a lo comentado en otras partes de esta tesis daremos sólo la referencia de dichas partes.

⁷⁵⁹ Ver: «II.1.2.1».

- Crítica al principio del placer freudiano: niega que pueda considerarse la motivación primera y dice que esta propuesta psicoanalítica no se ajusta a la realidad fenomenológica⁷⁶⁰.
- El paciente psicótico aún conserva libertad⁷⁶¹: siempre queda la libertad de actitud ante la enfermedad que es la libertad espiritual. Esta última conclusión de *Ärztliche Seelsorge* coincide con *Ein Psychologe Erlebt das Konzentrationslager*, cuando dice que creer en la libertad no es creer en la ausencia de condicionamientos, sino creer que los condicionamientos pueden ser afrontados con diferentes actitudes⁷⁶², y con la de *Das Menschenbild der Seelenheilkunde* cuando defiende que siempre existe libertad, aunque en ocasiones sea sólo la de actitud⁷⁶³.

De otro modo queda dicho, en *Psychotherapy and Existentialism*, cuando Frankl aclara, que actuar adoptando un rol no implica necesariamente estar determinado⁷⁶⁴.

1.2 «Libertad para»

En la primera de sus obras, *Ärztliche Seelsorge*, Frankl distingue entre «libertad de» y «libertad para»⁷⁶⁵. A la segunda, la «libertad para», la identifica con la responsabilidad. Esta responsabilidad es tan importante para Frankl que, en *Man's Search for Ultimate Meaning*, llega a decir que el hombre existe de forma auténtica cuando es responsable, cuando decide por sí mismo⁷⁶⁶.

⁷⁶⁰ Ver: «II.1.2.1».

⁷⁶¹ Ver: «II.1.2.7».

⁷⁶² Ver: «II. 2.1».

⁷⁶³ Ver: «II. 9.1».

⁷⁶⁴ Ver: «II. 10.2».

⁷⁶⁵ Ver: «II.1.3.1».

⁷⁶⁶ Ver: «II.18».

Este segundo aspecto de libertad no admite ninguna conciliación con las posiciones deterministas. Pues si bien a la simple elección frente a los condicionamientos («libertad de»), podría criticársele de debido a tales condicionamientos es posible que se sea libre sólo en apariencia; el añadido de «libertad para», o de la responsabilidad, excluye la interpretación determinista del concepto de libertad. Pues sólo se puede hablar de responsabilidad cuando existe libertad de elección.

1.3 Libertad y sentido

Otro tema recurrente en Frankl es la relación entre la libertad y el sentido. En las conclusiones de cuatro de sus principales obras⁷⁶⁷ encontramos referencias a esta cuestión. La primera que hemos extraído⁷⁶⁸ es la idea frankliana de la necesidad de la libertad para alcanzar el sentido en la vida, pues los reduccionismos desembocan en el nihilismo.

También se puede extraer, de la lectura de las obras de Frankl, que elegir equivocadamente lleva a la falta de sentido, o a la frustración existencial. Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en *Das Leiden am Sinnlosen Leben*⁷⁶⁹, donde Frankl establece una relación entre la frustración existencial y la delincuencia. Y resalta el hecho de la disminución de delincuencia entre los jóvenes tratados con logoterapia. Esta influencia positiva de la logoterapia, la fundamenta en la aportación de un sentido a sus vidas, que les lleva a elegir con responsabilidad.

Otro ejemplo, concretamente de cómo las malas elecciones llevan a la frustración, aparece, en *Der Wille zum Sinn*⁷⁷⁰. En esta obra, Frankl, indica que las elecciones que buscan el placer o la felicidad, ignorando el sentido de la vida, acaban en

⁷⁶⁷ Cf.: *E. P. E. K.*; *D. W. S.*; *D. L. S. L.*; *T. U. C. M.*

⁷⁶⁸ En *E. P. E. K.*

⁷⁶⁹ Ver: «II.14.3.2».

⁷⁷⁰ Ver: «II.13.5.2».

frustración. Esta mala utilización de la libertad conlleva, no sólo un perjuicio en la dimensión espiritual, sino también en la psicológica, como queda reflejado en *Das Leiden am Sinnlosen Leben*⁷⁷¹ y en *The Unheard Cry for Meaning*⁷⁷². En el primero de estos libros, expone que la hipertrofia del vacío existencial incrementa las neurosis sexuales y que estas, a su vez, condicionan la conducta. En el segundo libro al que nos referimos, Frankl, señala que renunciar a la trascendencia, los valores, y el sentido, lleva a la cosificación de la persona, haciendo que viva como si no fuese libre.

Pero Frankl, no sólo habla de la frustración y de la hipertrofia del vacío existencial como consecuencias de un mal uso de la libertad, sino que también propone los medios para encontrar el sentido. En *Der Wille zum Sinn*⁷⁷³ dice que estos medios fundamentales para hallar el sentido son los valores.

Frankl pone la meta de la libertad en el «sentido»⁷⁷⁴. Las propuestas franklianas apuntan a la importancia las correctas elecciones para llegar a la libertad, pues las decisiones equivocadas nos pueden llevar a reducirla y consecuentemente perder el sentido.

1.4 Inconsciente espiritual

En *Der Unbewusste Gott* se presenta por primera vez su propuesta del «inconsciente espiritual» que identifica con la «persona profunda» y cuyas características son: ser irreflejo e irreflexionable; anticipación ética; y ser considerado como el lugar donde tienen origen las decisiones más importantes⁷⁷⁵. Pero aceptar la existencia de estas decisiones inconscientes nos lleva a la delicada cuestión de si este inconsciente toma, realmente, decisiones (entendida en su acepción común, como consciente y

⁷⁷¹ Ver: «II.14.3.2».

⁷⁷² Ver: «II.15.4.2».

⁷⁷³ Ver: «II.13.5.2».

⁷⁷⁴ Ver: «II.5.3».

⁷⁷⁵ Ver: «II. 5.2».

racional). Una hipótesis explicativa es la de Juan José F. Milano. Este, en su obra titulada *El «corazón» de Agustín en Viktor Frankl*⁷⁷⁶. Cuando hace referencia a esta obra de Frankl, concretamente a la ubicación del inconsciente espiritual como lugar donde se toman las grandes y auténticas decisiones del ser humano, se refiere a una acepción existencial del término:

Aquí otro gran punto dentro de la dimensión de la interioridad o corazón. La «opción existencial» va más allá de las operaciones particulares, circunstanciales y concretas; se trata de una opción fundamental y fundante, es decir, de una opción no necesariamente consciente en principio sino dentro de la esfera decisiva del inconsciente espiritual (por ello afirma que la conciencia en su origen se halla inmersa en el inconsciente, es decir, enraíza en él como en su principio), [...] ⁷⁷⁷.

Quiere decir que la decisión del inconsciente, a la que denomina como opción existencial, no tiene que ver con la acepción común de decisión (que implica percepción clara y consciente). Milano continuará explicando cómo actúan las mencionadas decisiones inconscientes:

[...] y que moverá luego a la conciencia como lo más profundo de la decisión por ser, y al mismo tiempo, lo que funda y da sentido al significado a los accidentes circunstanciales, e incluso a los condicionamientos personales, por lo cual las acciones particulares «visibles», o están en consonancia con esa elección profunda de sentido existencial y su sintomatología será la paz o, si están en contradicción, se manifestará en angustia y conflictos en sus variadas formas, a las que Frankl llamará neurosis noógena ⁷⁷⁸.

En este punto la interpretación de Milano arroja algo de luz, pues nos transmite que estas decisiones inconscientes no son propiamente decisiones finales, en el sentido de aquellas que se concretan en una decisión ejecutiva. Podría decirse que se trata más bien de la postura vital que adopta nuestra conciencia. Milano aporta una explicación que concilia la propuesta de Frankl con la libertad consciente. Esta consiste en aclarar que las decisiones del inconsciente espiritual se refieren a la postura interna

⁷⁷⁶ MILANO, 2007.

⁷⁷⁷ MILANO, 2007, pp. 30-31.

⁷⁷⁸ MILANO, 2007, p. 31.

que la persona adopta ante las grandes cuestiones. De modo que puede darse una decisión inconsciente en un sentido y la contraria a nivel consciente. Incluso sin que la persona tenga advertencia de ello. El efecto de esta contradicción, según esta teoría, podría llevar sentimientos de angustia y a las neurosis noógenas. Sin embargo, obrar conforme a ellas llevaría a ser auténticamente libres.

Otra forma de entender la libertad y las decisiones que se dan en el inconsciente espiritual, es con la identificación de este con el lugar donde se escucha la voz de Dios, o al menos de algo suprahumano⁷⁷⁹. Esta idea, que nos pareció una posible interpretación en la lectura de *Der unbewusste Gott*, coincide con la interpretación que Pablo R. Etchebehere en *El Espíritu desde Viktor Frankl*⁷⁸⁰.

Adivinar es considerado un «don divino», es decir, «adivino» es aquél que escucha a los dioses, que puede leer los mandatos divinos. De este modo la conciencia sería adivinatoria porque escucha una voz que no es la suya: «la conciencia debe ser “otra cosa”, algo distinto de mí mismo; tiene que ser algo que esté por encima del hombre... algo extrahumano». Esto «extrahumano» se nos presenta con *trascendencia*: «la conciencia no podría tener voz, ya que ella misma es la voz: voz de la trascendencia»⁷⁸¹.

Es decir, que la conciencia es lo que escucha la voz de Dios o de un «ser» que es superior al hombre. Por lo tanto ese «ser» tiene que ver con el propio Dios, o es un ser espiritual diferente al propio hombre, pues dice que es «extrahumano». Para intentar explicarlo, Etchebehere también recoge las expresiones franklianas de «instancia objetiva» para referirse a la conciencia y «entidad sobrehumana» para aquello a lo que escucha la conciencia.

⁷⁷⁹ Es posible plantearse la influencia de cierta tradición judía que considera que hay dentro de cada persona una llama divina, y que esta (al ser Dios el absolutamente libre) aportase decisiones esencialmente libres por participación de la libertad de Dios (entendiendo en este caso no libertad de la voluntad, sino libertad como capacidad de decidir lo que realmente querría si tuviese conocimiento y dominio pleno).

⁷⁸⁰ ETCHEBEHERE, P. R., *El espíritu desde Viktor Frankl. Una lectura en perspectiva filosófica*. Ágape, Buenos Aires, 2009. A partir de ahora «ETCHEBEHERE, 2009».

⁷⁸¹ ETCHEBEHERE, 2009, pp. 86-87.

Todo esto nos lleva a ver que, si bien la conciencia es «instancia objetiva», no es la última instancia, puesto que «detrás de la conciencia, hay una entidad sobrehumana, aunque con mucha frecuencia inconsciente para el hombre». Incluso «la buena conciencia» como decimos a menudo, no debe ser entendida como el criterio último, porque la conciencia «nunca puede ser razón de mi ser “bueno”, sino solamente la consecuencia»⁷⁸².

Al decir que la conciencia es consecuencia (y no razón) de «mi ser bueno», entendemos que Etchebehere está haciendo referencia a que la conciencia puede ser buena o mala. Será buena si la persona es buena y será mala si la persona es mala. Pero en esta consideración no se detiene Frankl que se centra únicamente en identificar a la conciencia como el órgano que utiliza el inconsciente espiritual para que el hombre encuentre su misión, el sentido de su vida, en el mundo, en relación con una instancia «extrahumana». O como sigue diciendo el mismo Etchebehere parafraseando a Frankl:

Es por eso que la persona humana es persona en cuanto que en su «conciencia “per sonat” una instancia extrahumana». Por lo tanto es a través de la conciencia por donde el hombre escucha su misión, es ella la que lo guía, sin pie ni arrimo por las noches del sentido. Evidentemente esa voz que el hombre escucha, como los textos citados lo enuncian, debe ser entendida como algo que siempre «ha de ser forzosamente de carácter personal». Toda voz, todo *logos*, no puede brotar sino de un espíritu, de un *logos*. Y no sólo esa voz tiene que tener un sentido, un *logos*, sino que tiene que indicar, a su vez, un sentido, una misión⁷⁸³.

Desde esta interpretación podemos entender que existe una relación entre la voz que escucha la conciencia y Dios (o instancia extrahumana). Si al decir que el inconsciente espiritual es donde está eso suprahumano, puede entenderse que ese ser de naturaleza superior sea libre, más auténticamente libre que el propio hombre (puesto que es superior a él). Y desde esa libertad podemos entender que haga partícipe al inconsciente espiritual.

⁷⁸² ETCHEBEHERE, 2009, p. 87.

⁷⁸³ ETCHEBEHERE, 2009, pp. 87-88.

En resumen, la concepción frankliana de estas «decisiones más importantes» no lo es en el sentido habitual del término decisión, sino más bien se trata de una postura interior. En este sentido podríamos encontrar una identificación entre el inconsciente espiritual de Frankl y la conciencia moral.

A pesar de las hipótesis aclaratorias sobre el inconsciente espiritual, no deja de ser un tema complejo. Una pista, para acercarnos a una mejor comprensión, la aporta Pablo Etchebehere cuando dice: «el modo con el cual nos tenemos que acercar a lo inconsciente espiritual para poder, así, comprenderlo: el modo de la lógica del corazón»⁷⁸⁴.

1.5 El sentido como punto de apoyo.

En sus primeras obras, Frankl hará referencia a la importancia del sentido con una expresión muy singular «punto de apoyo espiritual». Concretamente en *Ärztliche Seelsorge* habla por primera vez de este «punto de apoyo»⁷⁸⁵ como de la posibilidad de recurrir a la vida interior para superar cualquier dificultad. Y dice que las personas con mayor vida interior⁷⁸⁶ y capacidad de trascendencia, superan mejor las adversidades. Esta idea la verá ratificada durante su paso por los campos de concentración, y hará referencia a ella en varias ocasiones en *Erlebt das Konzentrationslager* donde, por ejemplo, dice: «los menos fornidos parecían soportar mejor la vida del campo que los de constitución más robusta»⁷⁸⁷, para transmitir su experiencia de que el débil físicamente, con cierta frecuencia, resistía mejor los campos de concentración. Y esto no por el hecho de su menor fuerza física, sino porque las personas con menor desarrollo físico solían tener una mayor vida interior. En la misma obra nos dice que existe una relación directamente proporcional entre de la dimensión espiritual y la

⁷⁸⁴ ETCHEBEHERE, 2009, p. 96.

⁷⁸⁵ Ä. S. 2005, p. 130 (119).

⁷⁸⁶ Aunque en ocasiones parece referirse a vida espiritual y otras a vida intelectual.

⁷⁸⁷ E. P. E. K., p. 63 (64).

«libertad interior», de modo que el incremento o disminución de una afecta a la otra del mismo modo⁷⁸⁸. También observa que en ocasiones se da un aumento de vida interior en casos de pérdida de libertad «externa». Y finalmente, es de destacar, la asociación que Frankl establece entre el correcto uso de la libertad interior y el reconocimiento de la dignidad personal propia⁷⁸⁹.

Por último, en *Der Unbewusste Gott*, podemos encontrar referencias a esta relación de apoyo de lo espiritual y de la importancia de ser consciente de su existencia, pues Frankl dice que el hecho de ser consciente de lo espiritual ayudará a la persona a cobrar también conciencia de su libertad y responsabilidad. Esta idea en el Santo puede verse reflejada cuando afirma que el conocimiento de las propias potencias hace a la persona consciente de su libertad (o voluntad) entre otras cosas⁷⁹⁰.

1.6 Actividad volitiva del alma es libre

También en *Ärztliche Seelsorge*, el autor, afirma que la libertad es inherente a toda decisión⁷⁹¹. Tanto en *Der Leidende Mensch*, como en *The Unheard Cry for Meaning*, el fundador de la logoterapia, defenderá esta idea frente a las tesis deterministas. En *Der Leidende Mensch*, ante a la postura determinista que mantiene que la libertad es una ilusión del hombre, Frankl afirma que la percepción del hombre normal es la de tener la capacidad de ser libres, mientras que sin embargo, la percepción de los enfermos mentales y las de los que padecen ciertas intoxicaciones consiste en la ilusión de sentir que no se es libre. Por ello su sentido común le dice que la percepción real debe ser la del hombre sano y no la del enfermo o del intoxicado⁷⁹². Y en *The Unheard Cry for Meaning* replicará, a los que dicen que las decisiones, a su vez,

⁷⁸⁸ Ver: «II. 2.2.1».

⁷⁸⁹ Ver: «II. 2.2.2».

⁷⁹⁰ Ver: «II. 5.1».

⁷⁹¹ Ä. S. 2005, p. 132 (122).

⁷⁹² Ver: «II. 6.2.3».

pueden estar determinadas, que cuando una afirmación nos lleva al absurdo de un callejón sin salida, tiene que ser rechazada necesariamente⁷⁹³.

Por otro lado, en *Psychotherapie für den Alltag*⁷⁹⁴, Frankl refiere que cuando se tiene un objetivo claro y definido en la vida no surgen dudas de la voluntad libre. Y a la inversa: nadie que niegue la voluntad libre puede marcarse un objetivo.

1.7 Neurosis y terapias

Otra conclusión a la que llega Frankl⁷⁹⁵ es que las neurosis pueden tener origen y solución desde la dimensión espiritual, y que concretamente la libertad juega un papel clave en la resolución de las mismas. Rudolf Allers interpreta el «no ser quien quiero ser» de San Agustín⁷⁹⁶ como el conflicto que se da en el espíritu y que puede derivar en neurosis. Frankl que conoce bien el pensamiento del que fue uno de sus maestros, Allers, parece influenciado por él. Además de en las neurosis, Frankl considera que el buen uso de la libertad es importante en cualquier tipo de terapia. Por eso insisten en la importancia del reconocimiento de la libertad en el paciente por parte del terapeuta.

1.8 Libertad y suicidio

Frankl⁷⁹⁷ señala que elegir «la no existencia» es un acto incompleto de libertad. No podría tenerse por un auténtico acto de libertad, al no tratarse de una elección que responda al sentido de la vida. Pues la libertad auténtica o completa es libertad

⁷⁹³ Ver: «II. 15».

⁷⁹⁴ Ver: «II. 12.8.2».

⁷⁹⁵ Ver: «II. 1.3.3».

⁷⁹⁶ Ver punto 11 de las conclusiones de Ä. S. en: «II. 1.4».

⁷⁹⁷ Cf. Ä. S. 1948, p. 41.

«para» y está en relación con la responsabilidad, mientras que la elección del suicidio es una huida de la responsabilidad⁷⁹⁸.

1.9 Actos reflejos

En *Der unbedingte Mensch*, plantea⁷⁹⁹, que las respuestas automáticas (como por ejemplo: tirarse al río para salvar a alguien) son el fruto de decisiones previas de la persona. Aunque los actos reflejos no son conductas libres, se han ido formando a partir de actos de libre elección. Esto nos lleva a confirmar este autor considera a la persona intrínsecamente libre, pues incluso los actos que aparentemente son sólo respuestas condicionadas proceden, aún indirectamente, de actos libres de decisión.

1.10 Uso torcido de la libertad

Frankl denuncia⁸⁰⁰ a los que utilizan la palabra libertad como pretexto para sus negocios, también a los clientes del negocio sexual por reclamar libertad cuando lo que quieren es acceso al vicio. De este modo rechaza el uso torcido de la libertad y defiende del uso interesado de quienes en realidad, quieren menoscabarla.

1.11 Humor y libertad: intención paradójica

Dentro de la intención paradójica, el fundador de la logoterapia señala el humor como la clave principal. Este humor lo relaciona con el aumento de la objetividad por el autodistanciamiento, o salir de sí; de modo que nos ayuda a ser más libres⁸⁰¹.

⁷⁹⁸ Ver: «II. 1.3.2».

⁷⁹⁹ Ver: «II. 6.2.4».

⁸⁰⁰ D. W. S., p. 23 (27). Ver: «II. 13.1.1».

⁸⁰¹ P. & E., p. 5 (20). Ver: «II. 10.1».

1.12 Autotrascendencia

En *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, Frankl dice refiriéndose a la autotrascendencia que «denota el hecho de que el ser humano siempre apunta y se dirige a algo o alguien distinto de sí mismo»⁸⁰². Noblejas lo aclara al decir:

En virtud de esta característica del ser humano, la existencia personal se orienta hacia cualquier cosa o persona que está más allá de sí misma: un significado que realizar u otra existencia humana que encontrar⁸⁰³.

Y pone un ejemplo para facilitar la comprensión:

Un ejemplo muy simple y cotidiano que puede acercarnos a la comprensión de este concepto es considerar como una madre o un padre puede atender a su hijo enfermo aunque tenga un fuerte dolor de cabeza (toma distancia respecto a su dolor y no deja que éste dicte su comportamiento para autotrascenderse ocupándose de su hijo más que de su dolor)⁸⁰⁴.

Esta capacidad de autotrascendencia es totalmente volitiva, es decir, depende de la decisión de cada persona realizarla o no. Y al igual que la libertad es exclusiva del hombre. Sin embargo el término autotrascendencia, es discutido por algunos autores. Así Carlos Díaz considera que el término es redundante y que sería totalmente innecesario añadir el prefijo «auto»⁸⁰⁵ a «trascendencia». El mismo Carlos Díaz dice refiriéndose a Viktor E. Frankl: «[...] si atendemos a sus propias palabras: “La *autotrascendencia* se refiere al hecho de que, cuanto más se olvida un ser humano de sí mismo y se entrega, tanto más humano es [...]”. De estas afirmaciones

⁸⁰² D. M. S., p. 24 (26).

⁸⁰³ NOBLEJAS DE LA FLOR, M^a. A. *Palabras para una vida con sentido*. Descleé De Brouwer, Bilbao, 2000, p. 53. A partir de ahora: «NOBLEJAS, 2000».

⁸⁰⁴ NOBLEJAS, 2000, p. 53.

⁸⁰⁵ «[...] si con el término autotrascender apelásemos redundantemente al hecho evidente de que para que yo trascienda debo trascender con mi propio yo (autós), ¿dónde quedaría entonces el sentido objetivo del famoso autotrascender? En ninguna parte; ahora bien, un trascender en sí mismo sería de todo punto intrascendente.» DÍAZ, C., *Logoterapia centrada en la persona*. Escolar y Mayo Editores S.L., Madrid, 2011, p. 297. A partir de ahora: «DÍAZ, L. C. P.».

se desprende la misma ambigüedad que encontrábamos en Fromm [...]»⁸⁰⁶. Para finalizar en la página siguiente concluyendo:

Estando en este caso plenamente de acuerdo con Frankl, no podemos sin embargo eximirle del carácter semánticamente equívoco de su término autotranscendencia, incompatible con el lenguaje, con el pensamiento y con la acción, en cuyo lugar bastaría el término exacto y riguroso de intencionalidad⁸⁰⁷.

A nuestro parecer, si bien nos parecen razonables las objeciones de Carlos Díaz, creemos que Frankl, al acuñar el término, tuvo una intención más pedagógica o de redescubrir la importancia de la trascendencia en la persona, que de precisión en el lenguaje. El prefijo «auto» puede aportar un énfasis que evite sobreleer y sobreentender un término muy usado como es la trascendencia, que puede tener connotaciones que no tienen que ver con lo que Frankl quería expresar. También puede entenderse como una respuesta al término de autorrealización.

1.13 Autodistanciamiento

En su principal obra⁸⁰⁸, Frankl atribuye la impredecibilidad de la conducta humana al autodistanciamiento. Según él, es el hecho de poder elevarse por encima de las condiciones y trascenderlas, lo que hace que la persona no quede sujeta a las condiciones biológicas, psicológicas o sociológicas⁸⁰⁹.

⁸⁰⁶ DÍAZ, L. C. P., p. 299.

⁸⁰⁷ DÍAZ, L. C. P., p. 300.

⁸⁰⁸ M. S. M., p. 133 (150).

⁸⁰⁹ Aunque su afirmación parta de la constatación de un hecho (la autotranscendencia libera), creemos que sería más preciso decir que la libertad humana permite la autotranscendencia. En este caso la impredecibilidad habría que atribuirla propiamente a la libertad.

1.14 Libertad, religión y ciencia

En *Man's Search for Ultimate Meaning*, aborda la polémica cuestión de la relación entre libertad, religión y ciencia⁸¹⁰. Frankl defiende la autonomía entre las ciencias y las creencias religiosas. Y opina que un científico que mantenga dicha autonomía comprobará, a la larga, que los resultados de la ciencia no contradicen a la religión.

1.15 Libertad y destino

La logoterapia habla del destino refiriéndose al conjunto de cosas que vienen dadas (genética, familia de nacimiento, etc.)⁸¹¹. Y considera que la libertad se desarrolla «frente a» este destino. Frankl, nuevamente, considera al hombre libre frente a sus condicionamientos. Conviene matizar que «frente» no necesariamente equivale a «contra».

1.16 Libertad y verdad

Frankl reflexiona sobre que la verdad nos lleva a la libertad, pero la sola libertad no puede llevarnos a la verdad⁸¹². De la lectura de *The Unheard Cry for Meaning*, puede deducirse la inversa: la mentira, o incluso el desconocimiento de la verdad, llevan a perder la libertad. Pues en esta obra indica que si una persona no cree en su propia libertad (o no conoce la verdad sobre su libertad) podrá ser manipulado con mayor facilidad⁸¹³.

⁸¹⁰ Ver: «II. 18.5».

⁸¹¹ Ä. S. 2005, p. 132 (122-123).

⁸¹² L. E., pp. 225-226 (238).

⁸¹³ Ver: «II. 15.3».

1.17 Individualidad y libertad

Con respecto a la importancia de conservar la autonomía de nuestras decisiones para ser auténticamente libres nos encontramos dos conclusiones:

- Conservar la individualidad nos mantiene libres y es precisamente esta individualidad la que permite el desarrollo de la personalidad⁸¹⁴.
- El hombre, según Frankl⁸¹⁵, siempre es responsable, incluso cuando renuncia a tomar decisiones y delega en favor de la masa. En este caso se hace responsable de su renuncia.

En resumen, Frankl defiende que la libertad y la responsabilidad son capacidades personales y no colectivas. Un colectivo puede ser libre en tanto y en cuanto los individuos que lo componen son libres, pero la libertad y la responsabilidad de la persona no pueden delegarse en una masa, lo único que puede hacer es renunciar a ellas, pero la masa no pasaría a ser responsable, el propio individuo sería responsable de su renuncia.

1.18 Libertad y Providencia

Con respecto a la relación entre Providencia y libertad, manifiesta que existe al mismo tiempo Providencia y libertad humana. Aunque especifica que, de algún modo, la libertad del hombre tiene unos límites marcados por la Providencia⁸¹⁶.

⁸¹⁴ Ver: «II. 2.2.3».

⁸¹⁵ Ver: «II. 12.1».

⁸¹⁶ Ver: «II. 1.2.5».

1.19 Libertad y vida después de la muerte.

A pesar de ser Frankl un hombre creyente en Dios, cuando se expresa sobre la libertad y la muerte apenas aporta información sobre su idea de la vida futura. Es lógico que tanto un judío como un católico al creer en la vida eterna después de la muerte se plantee cómo pueda ser esa vida eterna, si se dará la libertad en ella, etc. La única idea que repite en varias ocasiones es que considera la muerte como la separación de cuerpo y alma, y que entonces sólo queda el «sí mismo espiritual». Pero ¿en qué consiste este sí mismo espiritual?:

Der lebende Mensch hat Vergangenheit und hat Zukunft; der Sterbende hat keine Zukunft mehr, sondern nur mehr Vergangenheit; der Tote aber ist seine Vergangenheit⁸¹⁷.

Por sus palabras, se puede apreciar una identificación con la persona fallecida y el pasado que esta tuvo⁸¹⁸ (símil de la «película»). Aunque se trata de un comentario aislado y no de una tesis que haya desarrollado. Podemos decir que, propiamente, no se adentra a dar solución al problema de la libertad después de la muerte y que por tanto esta cuestión queda fuera de la logoterapia.

1.20 El «ultrasentido»

Que la libertad conlleva una responsabilidad, está en la base de la antropología frankliana. Pero también destaca que cuando se es responsable se es ante algo o alguien, pues la responsabilidad frente a uno mismo no tiene sustento. Concretamente en *Der Unbewusste Gott* manifiesta, por primera vez, la creencia en que la responsabilidad del hombre rinde cuentas frente a un ser superior. También se refiere a Él como el «ultrasentido», identificado de alguna forma con la fe religiosa⁸¹⁹. Pero este

⁸¹⁷ W. S., p. 55 (57). En nota a pie de página 6 (7). «El hombre viviente tiene pasado y futuro; el moribundo ya no tiene futuro, sólo le queda el pasado. El muerto es su propio pasado».

⁸¹⁸ Siempre según el escrito al que hacemos referencia. Que en un momento de su vida defienda una postura no quiere decir necesariamente que sea «su» postura con respecto a la muerte.

⁸¹⁹ Ver: «II. 5.4.1».

ante quién rendir cuentas, queda sin aclarar completamente hasta *Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, primer libro donde define concretamente el ante quién «último» de la responsabilidad, que para Frankl (siempre respetuoso de la opción de otros) es Dios⁸²⁰, pues por la lógica descubre el absurdo al que llevaría considerar al propio hombre «juez y parte» de sus propios actos. En este punto volverá, en otras conferencias y libros, a dejar la cuestión abierta, pues generalmente procura separar la logoterapia de todo lo que pueda sonar a creencia religiosa. Pero de nuevo en *Logotherapie und Existenzanalyse* afirmará que es Dios el «ante quién» se debe dar cuentas de nuestro obrar libre y responsable⁸²¹.

Otra idea de Frankl, en relación al «ultrasentido», es su convicción de que el hombre que cree en Dios, no sólo sabe ante Quién ha de rendir cuentas, sino que tiene claro cuál es el sentido último de su vida⁸²². Y también nos plantea que una consecuencia que deriva de dicho conocimiento es la mayor libertad en sus decisiones vitales.

En general con estos veinte puntos, hemos podido mostrar que podemos encontrar, en la obra de Viktor Emil Frankl, analogías y argumentos razonables que respaldan el hecho de la libertad humana. Sin el reconocimiento de la libertad condicionada no es posible hablar de una antropología de la logoterapia. Especialmente se hace notable en las siguientes ideas:

- La libertad está asociada a la responsabilidad;
- Rechazo del determinismo;
- Vida interior, en busca de sentido, como fundamento de la libertad;
- Relación entre autotranscendencia, autodistanciamiento y libertad;
- Complementariedad entre religión y ciencia con respecto a la libertad;
- Relación entre la verdad y la libertad.

⁸²⁰ D. M. S., pp. 97-98 (163-164).

⁸²¹ Ver: «II.17.6» y L. E., p. 145 (154).

⁸²² L. E., p. 141 (150).

2) Discusión sobre el concepto de libertad en Viktor E. Frankl

Tras la recopilación y comentario de las conclusiones obtenidas en la lectura de los libros de Viktor E. Frankl, estamos en condiciones de realizar una síntesis del concepto de libertad desde la discusión con el pensamiento de este autor. Para ello comenzaremos viendo qué es y qué no es la libertad desde Frankl. Continuaremos con el análisis de sus características y finalmente estudiaremos un par de relaciones de especial interés: libertad/destino y libertad/Providencia.

2.1 Qué es la libertad

Hay que tener en cuenta que para Viktor Frankl, el conocimiento de la libertad en el hombre es fruto de una experiencia vital. Recordemos su experiencia de libertad condicionada en los campos de concentración y la frecuente referencia a la percepción de libertad como propia del hombre sano. Por otro lado, muestra que es imposible predecir la conducta humana en base a unos condicionamientos concretos, el hombre elige. Incluso cuando la libertad externa (de movimiento, expresión) no es posible, nos indica que siempre es posible la libertad interna. Pero concretamente ¿cómo entiende la libertad humana Viktor Frankl? En primer lugar vamos a ver dos tipos de clasificaciones que pueden descubrirse en las obras de Frankl. Una de forma directa y otra por deducción. Posteriormente, dado que en su antropología podemos encontrar un concepto relacional de la libertad, expondremos cómo entiende las distintas relaciones entre la libertad y otras realidades o conceptos.

El primer tipo de clasificación de la libertad que podemos encontrar es el binomio «libertad de» y «libertad para»⁸²³. El segundo, no es propiamente una clasificación de tipos de libertad, sino que son modos de libertad que pueden deducirse, o mejor derivarse de los valores creativos, vivenciales y actitudinales⁸²⁴.

⁸²³ Ver: «II.1.3.1».

⁸²⁴ Ver: «II.6.2.5».

De modo general puede decirse que Frankl entiende que existen dos aspectos de la libertad que son complementarios: ser libre frente a los condicionamientos, «libertad de»; y libre en el sentido de finalidad, libre para hacer lo que se espera de nosotros «libertad para». Si el primer aspecto tiene más relación con la libertad de maniobra en Alfonso López Quintás⁸²⁵, el segundo aspecto de libertad está ligado a la responsabilidad.

La otra forma de entender la libertad, en distintos niveles, es la asociada a los valores que propone la logoterapia de Frankl. Estos se dividen en: valores creativos (que pueden entenderse como los que dependen de la libertad de acción); valores vivenciales (que equivaldrían a la libertad para tener experiencias de relación); y valores de actitud, (que pueden traducirse en la libertad para adoptar una actitud u otra).

Para Frankl la persona es más libre cuando es consciente de su responsabilidad ante la vida, por tanto la libertad es más auténtica si es «libertad para». Al mismo tiempo, cuanto más consciente sea la persona de su libertad interna, de su libertad de actitud, también será más libre.

Como podremos ver a continuación, Frankl entiende la libertad en relación con:

- A) Las decisiones;
- B) Los instintos, el medio y la herencia;
- C) La responsabilidad;
- D) Lo espiritual;
- E) La religiosidad.

⁸²⁵Sin que llegue a existir una identificación. «Libertad de maniobra» es una expresión acuñada por el Dr. López Quintas para referirse a la capacidad de actuar sin restricciones materiales o ambientales, como se puede leer en: *Descubrir la grandeza de la vida*. Desclee Brouwer, Madrid, 2009. La hemos escogido por la claridad con la que delimita el término, entendiéndola como, «libertad para actuar en cada momento de forma arbitraria», es decir, un tipo de libertad propio del nivel 1 (el de las cosas materiales) donde es posible disponer y hacer según las apetencias.

A) En relación con las decisiones:

Considera que la libertad es inherente a toda decisión⁸²⁶. Esto quiere decir que siempre que se decide algo se está ejerciendo la libertad. Esta afirmación, aunque responda al sentido común, dentro de la psicología no es cosa banal, pues desde Freud hasta Skinner muchos han negado la libertad implícita en las decisiones. El determinismo psicológico cree que las decisiones a su vez pueden estar determinadas. Frankl replica que esto llevaría al absurdo de un *regressus in infinitum*⁸²⁷.

B) En relación con los instintos el medio y la herencia:

En su comprensión de la relación libertad-instinto, Frankl presenta dos reflexiones: una sobre los instintos y el medio; y la otra sobre instintos y razones.

Somos libres ante los instintos y el medio: Frankl acepta las limitaciones o condicionamientos que se derivan de los instintos y el medio, pero rechaza que por estar *condicionados* estemos *determinados*. Si bien los instintos nos empujan a realizar acciones, el «yo» siempre puede decidir⁸²⁸. Aunque el entorno nos condicione, la persona tiene la última palabra. Para Frankl el hombre siempre es libre de tomar una actitud u otra. Por eso habla del hombre incondicionado o facultativamente incondicionado⁸²⁹. Su defensa de que lo «espiritual» nunca enferma⁸³⁰ implica que siempre se puede ser libre, en lo que a la dimensión espiritual se refiere. En cierto modo, al igual que otros autores existencialistas, tiene una imagen del hombre que se basta por sí mismo para elegir bien⁸³¹ (desde la dimensión espiritual). Por tanto los condicionantes, como limitantes de la libertad, sólo se pueden dar a nivel psicofísico, sin afectar a lo noético.

⁸²⁶ Ver: «II.1.4».

⁸²⁷ Ver: «II.15.4».

⁸²⁸ Ver: «II.1.2.1».

⁸²⁹ Ver: «II.6.1».

⁸³⁰ Ver: «II.8.1».

⁸³¹ Ver: «otra cuestión será la necesidad del “ante quién” de la responsabilidad».

En relación con los instintos y con las razones: «Drives and instincts push but reasons and meanings pull»⁸³². Expresa que la libertad se define, en parte, como reacción ante los acontecimientos. Aunque, en alguna ocasión, dice que la libertad es una libertad gracias a los condicionamientos o frente a los condicionamientos⁸³³, lo expresa de un modo más completo cuando dice que siempre decidimos tanto ante los instintos como ante las razones. Mientras que frente a los instintos podemos tomar una actitud de frenarlos o dejarnos llevar por ellos, las razones no requieren una posición defensiva sino activa, nos decidimos por ellas. Nos presenta a la persona siempre libre, ya sea frente a condicionamientos o ante las razones.

C) En relación con la responsabilidad:

La libertad es incompleta sin la responsabilidad⁸³⁴. Una constante en su obra es la referencia a la necesidad de una responsabilidad que complete y dé sentido a la libertad. En sus conferencias estadounidenses aprovechó el simbolismo de la Estatua de la Libertad para proponer que debería erigirse otra a la responsabilidad⁸³⁵.

D) En relación con lo espiritual:

En sus primeras obras nos habla de la relación entre el «punto de apoyo espiritual»⁸³⁶ y la libertad. Aunque cuando utiliza esta expresión se refiere esencialmente al «sentido» en la persona. De hecho a partir de su tercera obra desaparece la expresión y pasará a hablar directamente de la importancia del sentido como apoyo o como aquello que proporciona fuerzas ante cualquier dificultad. Con la expresión de «punto de apoyo espiritual» quiere dar a entender que cuando la persona tiene más vida interior, o incrementa su desarrollo espiritual, aumenta su capacidad de actuar con mayor libertad, incluso en los casos extremos. En su contexto, parece relacionar esta vivencia interior con la capacidad de encontrar sentido a la vida y tomar fuerzas

⁸³² T. U. C. M., p. 52 (56). «Los impulsos y los instintos empujan, más la razón y el sentido atraen».

⁸³³ Ver: «II.1.1».

⁸³⁴ Ver: «II.1.3.1».

⁸³⁵ Ver: «II.2.3».

⁸³⁶ Ver: «II.1.2.8».

desde la flaqueza. Esta idea fue observada o ratificada en los campos de concentración⁸³⁷, donde no siempre resistían mejor los de una naturaleza física superior, sino que, con cierta frecuencia, lo hacían los que tenían una mayor vida interior. Esta vida interior les facilitaba a través del autodistanciamiento, elegir la actitud adecuada. Este autodistanciamiento les implicaba ser capaces de distanciarse de la situación en la que estaban para sobrellevar mejor las duras circunstancias externas. Por eso podemos concluir que Frankl afirma que la vida interior o espiritual proporciona mayor fortaleza y libertad interna.

De otro modo hará referencia a la relación entre la libertad y la dimensión espiritual a partir de su quinta obra, *Der unbewusste Gott*. Pues en ella comenzará a hablar del inconsciente espiritual. Desde entonces se referirá con frecuencia la importancia de este inconsciente. Este es considerado por Frankl como lugar donde tienen origen las decisiones más auténticas⁸³⁸. Se podría deducir, basándonos en el pensamiento de Frankl, que si la persona las desatiende (por tomar decisiones conscientes en dirección opuesta a las que se dan en el inconsciente espiritual) provocaría una contradicción interna que finalmente podría desembocar en neurosis noógena.

E) En relación con la religiosidad:

En *Der unbewusste Gott*⁸³⁹, incluso, de forma más explícita, en *Der Wille zum Sinn*⁸⁴⁰, llega a decir que la libertad sin responsabilidad carece de sentido, y que la responsabilidad sin un «ante quién», superior al hombre mismo, tampoco lo tendría. Por lo tanto, sin un Ser superior al hombre, que sea referencia absoluta del bien, la libertad sería una capacidad de elección vacía, todo podría ser bueno o malo según el hombre decidiese en cada momento y por eso mismo no habría nada bueno ni malo, ni elección correcta ni incorrecta.

⁸³⁷ Este argumento puede encontrarse en *Ärztliche Seelsorge* y en *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager* fundamentalmente.

⁸³⁸ Ver: «II.5.2».

⁸³⁹ Ver: «II. 5.4.1».

⁸⁴⁰ Ver: «II. 13.3.1».

En resumen, libertad para Frankl es, en esencia, la capacidad, procedente de la dimensión espiritual, de adoptar una postura ante los condicionamientos internos y externos y dirigirse hacia algo más allá de uno mismo (el sentido y los valores), una actitud frente al destino, y, en consecuencia, realizar unas elecciones que llevan a un cambio interno (espiritual, actitudinal) y que pueden estar acompañadas o no de otros cambios (vivenciales, de acción, etc.). Es decir, la auténtica libertad no depende de tener o no tener limitaciones o condicionantes, sino de lo espiritual.

2.2 Qué no es la libertad

Ya hemos visto que la libertad no es estar libre de condicionantes. En este sentido, no es libertad poder realizar cualquier acción sin ningún tipo de limitación. En la antropología de Frankl, los condicionantes juegan un papel en el ejercicio de la libertad. Tampoco es libertad, para Frankl, no poner barreras a los impulsos instintivos. Recordemos como él dice que los instintos empujan, pero el hombre debe decidir ante ellos si se deja empujar o si hace oposición. Es, por lo tanto, contrario a los que defienden que la libertad consiste en dejarse llevar por los impulsos y no poner limitaciones a ellos, sean del tipo que sean.

Finalmente, no son auténticamente libres las decisiones que se alejan del sentido, por ejemplo la decisión de suicidarse⁸⁴¹. Si bien este tipo de elecciones son posibles gracias a la libertad de que dispone la persona, supone al mismo tiempo una renuncia a la libertad, pues la decisión por el «no ser» lleva a la imposibilidad de ser libre.

⁸⁴¹ Ver: «II. 1.3.2».

2.3 Características/ rasgos

En cuanto a las propiedades de la libertad, las que señala la tradición procedente del pensamiento agustiniano⁸⁴²: espontaneidad, dominio y racionalización, son también aplicables al concepto de libertad en Viktor E. Frankl⁸⁴³. Sin embargo, Frankl tiene sus propias singularidades a la hora de entender la libertad. Los rasgos propios de la libertad en Frankl son:

2.3.1 Esencialmente espiritual

La libertad depende de la dimensión espiritual⁸⁴⁴. Según esté desarrollado lo espiritual, así estará desarrollada la capacidad de ser libre. El concepto frankliano de que lo espíritu no enferma no quiere decir que siempre esté bien desarrollada la esfera espiritual. Reconoce que es posible que el hombre renuncie a sus capacidades, y por eso, aunque puede ser libre, también puede atrofiar su dimensión espiritual y actuar sin libertad.

2.3.2 Responsabilidad y sentido

Frankl entiende que la finalidad de la libertad es responder al sentido, es decir, utilizar la libertad para hacer lo que se espera que cada uno haga. Pero no lo que espera otra persona ni grupo de personas (sociedad), sino lo que el sentido de su vida (que tiene que ser descubierto) demanda de ella. De modo que entiende la libertad en relación a la respuesta a un sentido e incluso a un sentido último, es decir una libertad con responsabilidad⁸⁴⁵.

⁸⁴² Ver propiedades de la libertad en: ALESANCO F. S. A.

⁸⁴³ Ver: para espontaneidad «III. 1.6»; para dominio «III. 1.2»; y para racionalización «III. 2.1- B».

⁸⁴⁴ Ver: «II. 6.1».

⁸⁴⁵ Ver: «III.1.3».

2.3.3 Facultativamente incondicionada

Partiendo de la creencia en que lo espiritual nunca enferma y de que desde lo espiritual el ser humano siempre tiene la facultad, la capacidad de ser de otro modo, de recorrer una distancia entre lo que es y lo que está llamado a ser, Frankl considera que en la dimensión espiritual, el hombre siempre es libre, por lo tanto la persona es facultativamente incondicionada⁸⁴⁶. Es decir, independientemente de las situaciones, externas o internas, físicas, psicológicas o sociales, siempre el hombre puede ser libre. Y esto es gracias a que aún la persona más dependiente es libre en su dimensión espiritual.

2.3.4 Condicionada

Siendo facultativamente incondicionada (en la dimensión espiritual), entiende la libertad como condicionada⁸⁴⁷. Es decir, si bien en la dimensión espiritual siempre considera a la persona libre, Frankl no niega los condicionamientos instintivos, ni biológicos, ni psicológicos, ni sociológicos. De hecho entiende la libertad como una relación en la que la libertad se da frente a los condicionamientos, no a pesar de ellos. Es decir, él entiende que desde los condicionamientos se construyen las decisiones y es cómo se manifiesta la libertad.

Pero, dada la importancia que Frankl da a esta cuestión, creemos de interés detenernos a analizar cuáles son los condicionantes de la libertad en Frankl y cómo propone el enfrentamiento a dichos condicionantes:

- Condicionantes de la libertad.

En Frankl los condicionamientos de la libertad proceden de las dos dimensiones inferiores (según su ontología dimensional), lo biológico o fisiológico y lo psi-

⁸⁴⁶ Ver: «II.6.1».

⁸⁴⁷ Ver: «II.1.3.1».

cológico⁸⁴⁸. Por un lado considera los condicionantes genéticos, morfológicos, las enfermedades físicas, en definitiva todo lo que limita a la persona desde su esfera biológica. Junto a esta, tiene en consideración los problemas psicológicos que también pueden limitar al hombre. También considera otras (ya comentadas en su segunda acepción de «destino») que proceden de decisiones que otros o la sociedad ha tomado previamente y que nos afectan, como el lugar donde nacemos, limitaciones a la libertad externa, etc.

Sin embargo, no puede hablarse, desde la obra de Frankl, de condicionamientos en la dimensión noética o espiritual.

- Cómo enfrentarse a los condicionamientos.

El modo de entender los condicionamientos es clave a la hora de plantear cómo enfrentarse a ellos. Frankl propone este enfrentamiento desde la libertad de la dimensión espiritual, concretamente centrándose en dos claves: la actitud y el sentido. Cuando los condicionamientos son inamovibles (por ejemplo una enfermedad incurable) propone utilizar la libertad de actitud para escoger el mejor modo posible de enfrentarse a una situación concreta. Claro que proponer, por ejemplo, a una persona que tiene un gran padecimiento que lo afronte con la mejor actitud, muchas veces no es suficiente, pues el «hombre doliente» podría no estar motivado para realizar cambios en su actitud. Aunque, si se leen sólo algunas conferencias de Frankl, puede parecer que la respuesta última la encuentra en la actitud, no es así. Nuestro autor se da cuenta de que los valores de actitud no son suficientes y completa esta propuesta con la necesidad de que la persona encuentre un sentido en su vida. Y aunque habla con frecuencia de distintos tipos de sentido, concretamente en los casos extremos, sólo el sentido último podría servir. En sus obras nos da a entender (a veces de forma más implícita y otras más explícita) que este sentido último puede alcanzarse desde distintas fuentes de sentido, para el hombre de fe es pleno y claro cuando está funda-

⁸⁴⁸ Ver: «II. 6.1».

mentado en Dios⁸⁴⁹. Esta ayuda de lo religioso para enfrentarse a los condicionamientos la centra en que proporciona un sentido a la actitud que adopta la persona.

2.4 Libertad y destino

Cuando Frankl utiliza el término destino, dentro del análisis existencial, aplica una acepción original. Entiende el destino como aquellas cosas que no puede cambiar la persona, que son inamovibles, como son: la genética, el lugar en que nacieron, quiénes son sus padres, etc.⁸⁵⁰.

Sin embargo, en ocasiones, cuando aborda la discusión sobre el suprasentido, puede utilizar el término en la acepción más común, en el sentido de fatalidad o predestinación. Por eso hemos separado, el concepto de libertad humana y el conflicto libertad-destino según el pensamiento frankliano de los textos donde aparece el término destino en su acepción común (2.5 libertad-Providencia), que es posible encontrar en muchos pensadores⁸⁵¹.

Según Frankl es precisamente *frente* al destino, en esta acepción de lo inamovible, frente a lo que hay que tomar decisiones, como por ejemplo la actitud que se debe tomar o cómo enfrentarse a los condicionamientos.

Pero concreta aún más y define tres tipos de destino⁸⁵²: 1) lo que denomina «disposición», que son las características biológicas o el «destino biológico»; 2) lo que él llama «la situación», refiriéndose al conjunto de circunstancias que le vienen dadas, o «destino sociológico»; 3) y la actitud psíquica del hombre en cuanto a disposiciones psicológicas que escapan a la libertad del hombre o «destino psicológico».

⁸⁴⁹ Ver: «II. 17.6» y más concretamente *L. E.*, p. 145 (154).

⁸⁵⁰ Según vimos en «II.1.2.6 Libertad y destino».

⁸⁵¹ Entre ellos el propio Viktor Frankl y San Agustín.

⁸⁵² Ver: «II. 1.2.6».

De modo, que podemos resumir esta acepción de «destino» en Frankl, identificándola como los condicionantes de la libertad, condicionantes frente a los que la persona decide. Dicho de otro modo, la libertad frente a los tres tipos de destino, podría identificarse con otra expresión frankliana: «el hombre es libre frente a sus condicionamientos»⁸⁵³.

2.5 Libertad y Providencia

En *Ärztliche Seelsorge*, como pudimos ver, aborda directamente la cuestión de la Providencia y la libertad del hombre⁸⁵⁴. Defiende que es posible ser libres y al mismo tiempo hacer lo que la Providencia quiera que se haga. En el análisis de esta idea entablará una discusión con la filosofía y psicología fatalistas. La explicación que aporta se fundamenta en una analogía⁸⁵⁵ y una intuición. La analogía la establece entre el mundo animal con respecto al humano y el mundo humano con respecto al de la Providencia. La intuición radica en que considera que, al estar en diferentes planos la libertad de la Providencia y la del ser humano, no se entorpecen o interfieren. También en *Der Wille zum Sinn*, aborda esta cuestión. Y si en *Ärztliche Seelsorge*, criticó a Nicolai Hartmann por que este consideraba incompatibles Providencia y libertad, aquí critica a los que él considera⁸⁵⁶ «quietistas»: Platón y San Agustín.

Eso nos lleva a pensar que pueden existir, al menos, cuatro posturas: la quietista (que sí puede asignársele a algunos filósofos griegos), la pesimista propia del existencialismo francés (excluyendo posiciones como la de Gabriel Marcel), la particular del análisis existencial (para la que el futuro no es nada) y la propia del judeocristianismo. Esta última es la que de algún modo el recrea con el análisis existencial, fal-

⁸⁵³ Ver: «III. 1.3». Nos basta aquí con identificar este tipo de acepción con los condicionantes de la libertad sin entrar en mayor desarrollo, pues ya ha sido tratado en: «III. 2.3.4».

⁸⁵⁴ Ver: «II. 1.2.5».

⁸⁵⁵ Ä. S. 2005, p. 73 (57).

⁸⁵⁶ Como veremos en «III.4.2.1», la acepción de quietismo que Frankl maneja no es aplicable a San Agustín.

tándole, tan sólo, descubrir en qué modo se da la relación entre presciencia y libre albedrío. Al faltarle esta comprensión de la relación de la Providencia divina con la libertad humana, Frankl llega a creer que Dios limita la libertad humana de un modo del que el ser humano no es consciente.

Curiosamente la explicación cristiana de San Agustín también es compatible con el sistema de la ontología dimensional frankliana. Que al estar centrado en el ser humano distingue tres dimensiones, pero que si la aplicase a Dios tendría que incluir una cuarta dimensión donde podrían darse propiedades desconocidas y superiores a las tres dimensiones inferiores (propias en el ser humano), como por ejemplo la de estar fuera del tiempo. De este modo encontraríamos la solución a este dilema partiendo de la ontología dimensional de Frankl pero complementándola.

Es esta posible complementariedad entre ambos autores (de modo que, desde el concepto de libertad en Frankl, parece factible alcanzar un concepto más amplio gracias a la integración de saberes), la que nos lleva a plantearnos, en el siguiente apartado, cuál es la noción de libertad en San Agustín.

3) Aproximación a la noción agustiniana de libertad como base para el estudio de una complementariedad

En el año 386 d.C., un recién convertido Aurelio Agustín vivirá una serie de circunstancias que facilitarán la aparición de sus primeras obras de importancia. Por un lado, se verá forzado a retirarse del ejercicio profesional por un mal que afectó a sus pulmones⁸⁵⁷. Por otro lado, se encontrará en un entorno ideal, tanto por las condiciones materiales, como por las afectivas. Gracias a la generosidad de su espléndido y querido amigo Verecundo, podrá disfrutar del descanso en una finca de este situada en Casiciaco. Y gracias a la compañía de sus amigos y discípulos: Alipio, Licencio, Lastidiano, Rústico, Trigecio, y a la presencia de su madre⁸⁵⁸, estará en condiciones idóneas para debatir, reflexionar y dedicarse por entero a lo que más anhela, la búsqueda de la verdad por la razón, del conocimiento del alma y de Dios. Concretamente comenzará a profundizar, entre otras cuestiones, sobre si es posible el conocimiento de la verdad, si existe un orden, cuál es la vida feliz y por supuesto, si existe la libertad y qué características tiene.

Son muchos los críticos que consideran que San Agustín, en este período de su vida, es más neoplatónico que cristiano. En algunos casos, como el de Harnack, creen que la narración que sobre estos años hace San Agustín en *Confessionum*, es fruto de una proyección de los sentimientos del obispo del año 400 sobre lo realmente ocurrido en el año 386. «Others go farther and maintain that the recluse of the Milanese villa could not have been at heart a Christian, but a Platonist; and that the

⁸⁵⁷ «Quin etiam quod ipsa aestate litterario labori nimio pulmo meus cedere coeperat et difficulter trahere suspiria doloribusque pectoris testari se saucium vocemque clariorem productionemve recusare, primo perturbaverat me, quia magisterii illius sarcinam paene iam necessitate deponere cogebat aut, si curari et convalescere potuissem, certe intermittere». SAN AGUSTÍN. *Confessionum*, IX, 2, 4. «Así que cuando en este mismo verano, debido al excesivo trabajo literario, había empezado a resentirse mi pulmón y a respirar con dificultad, acusando los dolores de pecho que estaba herido y a negárseme a emitir una voz clara y prolongada, me turbó algo al principio, por obligarme a dejar la carga de aquel magisterio casi por necesidad o, en caso de querer curar y convalecer, interrumpirlo ciertamente». Versión en castellano por el P. Ángel Custodio Vega: *Confesiones*, IX, 2, 4. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/confessionum/conf_09_libro.htm>, 11/02/2014. A partir de ahora haremos referencia a esta obra con la abreviatura «*Conf.*».

⁸⁵⁸ Santa Mónica no sólo se dedica al cuidado de su hijo y sus alumnos, sino que participa activamente en muchas conversaciones, su presencia facilita el entorno adecuado para que San Agustín pueda dedicarse a la reflexión con sus amigos.

scene in the garden was a conversion not to Christianity, but to philosophy, the genuinely Christian phase beginning only in 390»⁸⁵⁹. Pero, por otro lado, autores como Eugène Portalié consideran que no parece lógico obviar todos los acontecimientos biográficos que señalan esa época:

But this interpretation of the «Dialogues» cannot withstand the test of facts and texts. It is admitted that Augustine received baptism at Easter, 387; and who could suppose that it was for him a meaningless ceremony? So too, how can it be admitted that the scene in the garden, the example of the recluses, the reading of St. Paul, the conversion of Victorinus, Augustine's ecstasies in reading the Psalms with Monica were all invented after the fact? Again, as it was in 388 that Augustine wrote his beautiful apology «On the Holiness of the Catholic Church», how is it conceivable that he was not yet a Christian at that date? To settle the argument, however, it is only necessary to read the «Dialogues» themselves. They are certainly a purely philosophical work – a work of youth, too, not without some pretension, as Augustine ingenuously acknowledges (Confessions IX. 4); [...] ⁸⁶⁰.

Por eso la postura de Portalié es la de, reconociendo las influencia platónica en obras de Casiciaco, defender que su modo de pensar es neoplatónico al mismo tiempo que cristiano.

[...] nevertheless, they contain the entire history of his Christian formation. As early as 386, the first work written at Cassiciacum reveals to us the great underlying motive of his researches. The object of his philosophy is to give

⁸⁵⁹ PORTALIÉ, Eugène. Voz: *Life of St. Augustine of Hippo*. En: *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 2. Robert Appleton Company, New York, 1907. <<http://www.newadvent.org/cathen/02084a.htm>>, 17/03/2014. «Otros van más lejos y sostienen que el ermitaño de la quinta milanesa no podía haber sido cristiano de corazón, sino platónico; que la conversión en la escena del jardín no fue al cristianismo, sino a la filosofía; y que la fase genuinamente cristiana no comenzó hasta 390». Versión castellana de Roxana S. Gahan: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Vida_de_San_Agustín_de_Hipona#.VBFVi_1_t8E>, 17/03/2014. A partir de ahora citaremos como: «PORTALIÉ, L. S. A. H.».

⁸⁶⁰ PORTALIÉ L. S. A. H., «Pero esta interpretación de los “Diálogos” no encaja con los hechos ni con los textos. Se ha admitido que Agustín recibió el bautismo en Pascua, en 387; ¿a quién puede ocurrírsele que esta ceremonia careciera de sentido para él? Y, ¿cómo puede aceptarse que la escena en el jardín, el ejemplo de sus retiros, la lectura de S. Pablo, la conversión de Victorino, el éxtasis de Agustín al leer los Salmos con Mónica, todo esto fueran invenciones hechas después? Además, Agustín escribió la hermosa apología “Sobre la Santidad de la Iglesia Católica” en 388 ¿cómo puede concebirse que todavía no fuera cristiano en esa fecha? No obstante, para resolver el argumento lo único que hace falta es leer los propios “Diálogos” que son, con certeza, una obra puramente filosófica y, tal como Agustín reconoce ingenuamente, —una obra de juventud, además, no sin cierta pretensión (Confesiones, IX. 4); [...]». Salvo indicación en contra, todas las comillas y cursivas de las citas se dan de acuerdo con los textos consultados.

authority the support of reason, and «for him the great authority, that which dominates all others and from which he never wished to deviate, is the authority of Christ»; and if he loves the Platonists it is because he counts on finding among them interpretations always in harmony with his faith (Against the Academics, III, c. X). To be sure such confidence was excessive, but it remains evident that in these «Dialogues» it is a Christian, and not a Platonist, that speaks⁸⁶¹.

Quizás esos diálogos podrían apoyar tanto la postura de Portalié como el conocido comentario de santo Tomás de Aquino: «Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur»⁸⁶². En favor de esta postura, está el pensar lo arriesgado de suponer que alguien con el talento intelectual de San Agustín, escriba en *Confessionum* una «proyección»⁸⁶³. También que parece extraño aceptar, en un autor de la agudeza y honestidad intelectual del Obispo de Hipona, que no se hubiese dado cuenta con los años, ni lo hubiese hecho notar en *Retractationum*. Pero estas reflexiones, a modo de introducción, sólo nos llevan a que es una cuestión en debate entre dos posturas razonables y defendibles: la que representa Harnack, frente a la que representa Portalié.

A la hora de considerar el concepto de libertad en la obra de San Agustín, tendremos que tener en cuenta estos comienzos como neoplatónico recién convertido al cristianismo. Como adelantamos en la introducción al concepto de libertad⁸⁶⁴, se puede apreciar, por ejemplo en el concepto de felicidad que aparece en *De Beata Vita*, cuando considera feliz a aquel que está libre de necesidades.

⁸⁶¹ PORTALIÉ L. S. A. H., «[...] sin embargo, contienen la historia completa de su formación cristiana. Ya por el año 386, en la primera obra que escribió en Casiciaco nos revela el gran motivo subyacente de sus investigaciones. El objeto de su filosofía es respaldar la autoridad con la razón y, “para él, la gran autoridad, ésa que domina todas las demás y de la cual jamás deseaba desviarse, es la autoridad de Cristo”; y si ama a los platónicos es porque cuenta con encontrar entre ellos interpretaciones que siempre estén en armonía con su fe (Contra los académicos, III, c. X). Esta seguridad y confianza era excesiva, pero permanece evidente que el que habla en estos “Diálogos” es cristiano, no platónico».

⁸⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*, a 10, ad 8, 113, 515-516: «Siguió a Platón hasta donde permitía su fe católica».

⁸⁶³ La crítica de Portalié no niega la diferencia y desarrollo entre el cristiano recién convertido y el santo en sus últimos años. Sólo hace notar que a pesar de las diferencias ya era cristiano y es un hecho constatable en su vida y sus escritos.

⁸⁶⁴ Apartado «I.A.».

Pero también habrá que tener en cuenta, que progresivamente se notará más la influencia cristiana que la neoplatónica y esto, que ocurre de forma general en su obra, (haciéndose más teológica conforme pasen los años), afectará también a su definición de la libertad. De modo que si en sus primeras obras las referencias a la libertad son de carácter filosófico, en *De Quantitate Animae* (perteneciente a las obras de Italia) no la entiende separada de la religión:

Datum est enim animae liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo caeci sunt, ut ne ista ipsa quidem vana atque sacrilega propria voluntate se dicere intellegant. Nec tamen ita liberum arbitrium animae datum est, ut quodlibet eo moliens, ullam partem divini ordinis legisque perturbet. Datum est enim a sapientissimo atque invictissimo totius creaturae Domino. Sed ista ut videnda sunt videre, paucorum est; neque ad hoc quisquam nisi vera religione fit idoneus⁸⁶⁵.

Por tanto no podemos decir que en San Agustín encontremos una definición unívoca de la libertad, ni un estudio sistemático de la misma que sintetice su idea sobre ella. Aunque podamos recordar la conocida obra titulada *Del Libero Arbitrio*, no es una obra de sus últimos años⁸⁶⁶. Por ese motivo no podemos considerarla como única obra de referencia para el estudio. Pues no se trata de una obra de recapitulación o síntesis, donde podamos encontrar el pensamiento completo de San Agustín con respecto a la libertad. Habrá que tener en cuenta las referencias, directas o indi-

⁸⁶⁵ SAN AGUSTÍN, *De Quantitate Animae* I, 36, 80. «Se le ha dado, ciertamente, al alma el libre albedrío, y los que con frívolas razones tratan de negarlo son hasta tal punto ciegos, que, en verdad, ni se dan cuenta de que todas estas cosas vanas y sacrílegas las dicen por su propia voluntad. Pero no se ha dado el libre albedrío al alma hasta el punto de que cualquier cosa que machine con él pueda perturbar el orden y ley divinos, pues le ha sido dado por el sapientísimo y poderosísimo Señor de toda creatura. Mas es de pocos ver estas cosas como deben ser vistas; ni nadie se hace capaz de verlo si no es con actitud auténticamente religiosa». Versión en castellano por Eusebio Cuevas: *La dimensión del alma* I, 36, 80. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza_anima/index2.htm>, 14/02/2014, 20:30. A partir de ahora, para esta obra, utilizaremos esta traducción y citaremos sólo la versión original como: «D. Q. A.».

⁸⁶⁶ Ya que el primer libro lo escribió en Roma y los dos siguientes en Hipona, ordenado sacerdote pero sin ser todavía obispo (según se puede leer en: SAN AGUSTÍN, *Retractationun* I, 9, 1. Versión en castellano por Teodoro C. Madrid: *Las Retracciones*. FAE y BAC, <<http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>>, 14/02/2014, 20:30). A partir de ahora, para esta obra, utilizaremos esta traducción y citaremos sólo la versión original como: «Retrac.».

rectas, que hace a la libertad a lo largo de toda su obra que podrían aportar matices y desarrollos del concepto⁸⁶⁷.

Por ese motivo, para hablar de libertad en San Agustín hay que especificar y aclarar los términos. En algunas ocasiones se referirá a la libertad como la ausencia de coacciones externas, como cuando habla de la libertad que no disfrutaban los esclavos⁸⁶⁸. En otras identifica libertad con libre albedrío, y cuando es así también se refiere al libre albedrío como «acto voluntario» o «voluntad libre». Pero en ocasiones, al referirse a la libertad auténtica, la identifica con la capacidad de escoger bien, es decir, de poder elegir con la certeza de saber qué es lo que se elige.

Un ejemplo de la primera acepción de libertad lo encontramos en *De Civitate Dei*, cuando hace la comparación entre el trato recibido por los vencidos antes de la llegada del cristianismo, cuando los vencedores hacían esclavos entre sus vencidos, y los godos, que gracias a la influencia cristiana respetaban la libertad de los romanos vencidos:

Compara nunc asylum illud non cuiuslibet dei gregalis vel de turba plebis, sed Iovis ipsius sororis et coniugis et reginae omnium deorum cum memoriis nostrorum Apostolorum. Illuc incensis templis et diis erepta spolia portabantur, non donanda victis, sed dividenda victoribus; huc autem et quod alibi ad ea loca pertinere compertum est cum honore et obsequio religiosissimo reportatum est. Ibi amissa, hic servata libertas; ibi clausa, hic interdicta captivitas; ibi possidendi a dominantibus hostibus premebantur, huc liberandi a miserantibus ducebantur⁸⁶⁹.

⁸⁶⁷ Por el gran número de estas referencias podemos inferir la importancia que da el autor a la libertad.

⁸⁶⁸ D. L. A., I, 15,32. «[...] sed eam nunc libertatem commemoro, qua se liberos putant qui dominos homines non habent, et quam desiderant ii qui a dominis hominibus manumitti volunt». «[...] aunque ahora me refiero a la libertad por la que llamamos libres a los que no sirven a otros hombres y la que apetecen los siervos, que desean ser manumitidos por sus señores».

⁸⁶⁹ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei* I, 4. BAC, Madrid, 2009. «Compara ahora aquel asilo, no de cualquier divinidad gregaria, ni una del tropel de dioses, sino de la misma hermana y esposa de Júpiter, reina de todos los dioses. Compárala con los lugares dedicados a los Apóstoles: allí se llevaban los despojos robados a los dioses y templos incendiados, no para ofrecérselos a los vencidos, sino para repartirlo entre los vencedores; aquí, en cambio, se traía con honor y un sagrado respeto hasta lo encontrado en otras partes, perteneciente a estos lugares. Allí se perdía la libertad; aquí quedaba asegurada. Allí se aseguraba la cautividad; aquí se prohibía. Allí eran encerrados para presa de la ambición de los enemigos; aquí los enemigos, movidos a compasión, los traían para darles libertad». Versión en castellano por Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero: *La ciudad de Dios*. FAE y BAC,

En este ejemplo, San Agustín, utiliza el término *libertad* como opuesto al *cautiverio*. Relaciona la consideración de la libertad, con las creencias de los pueblos, contrastando el comportamiento de los vencedores en la guerra de Troya con los bárbaros que invadieron el Imperio romano. Mientras que los primeros, politeístas, utilizaron el templo de Juno para acumular las riquezas robadas y mantener cautivos a los vencidos, los segundos, arrianos y por lo tanto cristianos, respetaron tanto la vida como la libertad de los que se acogían a sagrado en los templos cristianos. Es decir, aunque desde la antigüedad se conocía el significado de «acogerse a sagrado», San Agustín muestra con la comparación entre los paganos y los cristianos un perfeccionamiento de su sentido, y como consecuencia un mayor respeto a la libertad de quienes recurrían a esta costumbre dentro del cristianismo.

Con respecto al segundo tipo de acepción, concretamente a la identificación de voluntad o «voluntad libre» por el de «libre albedrío»⁸⁷⁰, encontramos un ejemplo en *De duabus animabus*: «Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum»⁸⁷¹. Es decir, San Agustín utilizará indistintamente la expresión «voluntad libre» y «libre albedrío».

En cuanto al tercer tipo de acepción, encontramos un ejemplo en *De libero arbitrio*, donde el autor expone cómo la ignorancia y los malos hábitos conducen a una pérdida de libertad, pues hacen que tomemos elecciones que con el conocimiento adecuado y estando libres de vicios no tomaríamos:

Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis
ad eligendum quid recte faciat: vel resistente carnali consuetudine, quae violen-

<<http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>>, 14/02/2014, 20:40. Versión castellana de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero. A partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura: «D. C. D.».

⁸⁷⁰ Defendida entre otros por Alesanco Reinares en el capítulo segundo, apartado 5.1, (en ALESANCO F. S. A., p.138), titulado: «La actividad volitiva del alma es libre; por eso, la facultad de querer es designada por San Agustín de dos maneras sinónimas: voluntad y libre albedrío».

⁸⁷¹ SAN AGUSTÍN. *De duabus animabus*. I, 10, 14. «Es un movimiento del alma, sin coacción de nadie, para no perder o para conseguir alguna cosa». Versión en castellano por P. de Luis: *Las dos almas del hombre* I, 10, 14. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/due_anime/index2.htm>, 14/02/2014, 20:40. A partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura: «D. D. A.».

tia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit, et velit, nec possit implere⁸⁷².

Otro ejemplo de cómo elegir mal conlleva la pérdida de libertad, lo podemos encontrar reflejado en el libro XII *De Civitate Dei*, concretamente en la crítica de Catón a sus contemporáneos. Catón recrimina al pueblo romano su degeneración, y al mostrar que sus acciones innobles les llevan a la sumisión al dinero y los favores, aporta un ejemplo de cómo elegir el mal lleva a la pérdida de libertad, a la esclavitud:

[...] in ipsa sententia Catonis: Nolite, inquit, existimare maiores nostros armis rem publicam ex parva magnam fecisse. Si ita esset, multo pulcherrimam eam nos haberemus. Quippe sociorum atque civium, praeterea armorum et equorum maior copia nobis quam illis est. Sed alia fuere quae illos magnos fecerunt, quae nobis nulla sunt: domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto neque libidini obnoxius. Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam; laudamus divitias, sequimur inertiam; inter bonos et malos discrimen nullum; omnia virtutis praemia ambitio possidet. Neque mirum: ubi vos separatim sibi quisque consilium capitis, ubi domi voluptatibus, hic pecuniae aut gratiae servitis, eo fit ut impetus fiat in vacuam rem publicam⁸⁷³.

En esta tercera acepción de libertad se puede dar la paradoja de gozar de libre albedrío y al mismo tiempo estar fuertemente esclavizado. Como narra Catón citado por San Agustín, una generación puede ser más rica que la anterior (con el poder y la mayor capacidad y libre albedrío que esto puede proporcionar), pero al mismo tiem-

⁸⁷² D. L. A., III, 18, 52. «Y no es de admirar que, como consecuencia de la ignorancia, no goce de la voluntad, para elegir el bien que debe obrar; ni debe extrañar tampoco que, debido a la resistencia que ponen los malos hábitos de la carne, que se han hecho como connaturales a causa de la fuerza mortífera de la repetición, le sea imposible llevar a la práctica lo que debe y quiere hacer».

⁸⁷³ D. C. D. V, 12, 5. «[...] según el mismo parecer de Catón: “No creáis -dice- que nuestros mayores han hecho grande aquel Estado pequeño por las armas. Si fuera así, mucho más hermosa sería hoy nuestra República. Mayor abundancia de aliados, de ciudadanos, aparte de armas y caballería, tenemos nosotros que tuvieron nuestros abuelos. Pero fueron otros los recursos que a ellos los hicieron grandes y que a nosotros nos faltan en absoluto: dedicación al trabajo dentro de la patria y fuera de ella, una dominación justa, espíritu de libertad en las decisiones, sin las trabas del crimen ni de las pasiones. En lugar de todo esto, nosotros tenemos el lujo y la codicia; oficialmente reina la miseria, y en privado la opulencia; alabamos la riqueza, pero nos entregamos a la indolencia; no somos capaces de distinguir el honrado del perverso; todas las recompensas de la virtud las acapara la ambición. Y no tiene nada de extraño cuando cada uno de vosotros toma las decisiones por su cuenta, cuando en casa os entregáis a los placeres y aquí, en la política, os rebajáis hasta la esclavitud por el dinero o el favor de los poderosos. Así sucede que todos arremeten contra el Estado como si fuera una hacienda abandonada”».

po estar sometidos a la lujuria y la avaricia. De este modo, no podría decirse que fuesen libres según la tercera acepción: libertad como capacidad de escoger bien, es decir, de poder elegir con conocimiento de qué es lo que se elige.

Esta acepción no es contradictoria con las dos primeras, sino que las incluye y supera. Para poder elegir bien una de las condiciones necesarias es poder escoger, estar libre de coacciones (primera acepción); así mismo es necesario el uso de la «voluntad libre» (segunda) para finalmente poder elegir con conocimiento y así elegir bien (tercera). Salvo que puntualmente indiquemos lo contrario, a la hora de analizar el concepto de libertad en Frankl lo realizaremos desde esta tercera acepción agustiniana, por considerarla la más completa de todas.

Para comprender mejor el sentido de la libertad en la obra del santo de Hipona, junto a las posibles acepciones, conviene conocer cuáles considera el autor que son las propiedades de la voluntad libre. Así mismo creemos que es de interés estudiar la relación de la libertad con conceptos tan estrechamente vinculados a ella como son: la presciencia, el conocimiento de Dios, el deber, el honor y el sentido.

3.1 La voluntad libre: propiedades

Alesanco Reinares nos da un análisis sistemático de las propiedades de la voluntad libre en San Agustín. Como hemos dicho en la introducción, tomaremos su *Filosofía de San Agustín, síntesis de su pensamiento*⁸⁷⁴, como base para nuestro estudio. En ella señala tres propiedades intrínsecas de la voluntad libre o del acto voluntario: la espontaneidad, el dominio y la racionalización. No podríamos decir que un acto es libre, o que se realiza con voluntad libre, si falta cualquiera de las tres propiedades.

⁸⁷⁴ ALESANCO F. S. A.

3.1.1 La espontaneidad

San Agustín entiende que la espontaneidad es la cualidad por la que somos auténticamente nosotros los que queremos realizar una acción, de tal modo que si esa cualidad falta en el sujeto, el acto por él realizado no sería libre. En ese caso estaríamos hablando de un acto forzado u obligado. Todo acto o elección realizada bajo la coacción o la violencia externa no puede ser considerado libre, aunque pueda aparentarlo.

Moveri per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est; hoc enim ei tributum est a Deo⁸⁷⁵.

Al decir, en la conclusión de la cita anterior, que es Dios el que ha dado el movimiento del alma, y que por eso es espontáneo, podemos ver una aparente contradicción. ¿El movimiento del alma es libre o es un movimiento dado por Dios? Efectivamente como refleja San Agustín en *De Libero Arbitrio*⁸⁷⁶, Dios es quien concede la libertad al hombre, por lo tanto también es quien concede el movimiento del alma a cada hombre. Pero esto no afecta al hecho de que cada hombre, pueda tener espontaneidad en sus movimientos. Una vez que el hombre recibe la facultad de ser libre la puede ejercitar sin coacción. Dios actúa al conceder la facultad pero sin ejercer coacción o violencia alguna sobre el hombre.

Alesanco entiende «espontaneidad» como la propiedad «que exige que el acto sea un movimiento que no está determinado por ningún agente externo o ajeno»⁸⁷⁷. Esta definición presenta algunas dificultades: ¿realmente existe un acto así?, ¿qué quiere decir con «determinado»? La clave está en la segunda cuestión: si es posible

⁸⁷⁵ SAN AGUSTÍN. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (8). «Todo el que se da cuenta de que en él hay voluntad, se da cuenta de que el alma se mueve de por sí. Efectivamente, si nosotros somos quienes queremos, no quiere otro distinto de nosotros. Este movimiento del alma es espontáneo, porque se lo ha dado Dios». Versión en castellano por Teodoro C. Madrid. *Ochenta y tres cuestiones diversas* (8). FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni.htm>, 17/02/2014, 10:40.

⁸⁷⁶ Y siempre que hace referencia al origen de la libertad.

⁸⁷⁷ ALESANCO F. S. A., p. 141.

especificar a qué se refiere con «determinado» podremos saber si realmente hay actos espontáneos y por lo tanto es adecuada la definición. Si Alesanco entiende por determinado que el acto del hombre está tan influido por algún «agente externo o ajeno», que lo deja sin posibilidad de elección, querer o voluntad en la acción que realiza, estamos de acuerdo. Pues de otro modo hay que tener en cuenta la dificultad de encontrar una acción absolutamente libre de condicionantes o determinantes externos. Lo habitual será hablar de posibilidad de querer elegir a pesar de cierto grado de condicionamiento, compatible con una espontaneidad mayor cuanto menos influencia tengan los «determinantes», o mejor condicionantes, a los que esté sometido y viceversa. Pero parece preferible hablar de una libertad condicionada que de una libertad determinada, pues estos dos últimos términos en realidad y *stricto sensu* son contradictorios y mutuamente excluyentes.

Finalmente podemos decir que parece adecuado aceptar la espontaneidad como característica esencial de la libertad, pues ya hemos visto anteriormente como esta se asocia a la voluntad y en el caso del Santo, voluntad y libre albedrío son una misma cosa.

3.1.2 El dominio

Del mismo modo que ocurre con la falta de espontaneidad, si no existe el dominio no podemos hablar de acto libre. Pero ¿qué es el dominio? Veamos cómo sintetiza Alesanco este concepto de San Agustín:

El dominio es la propiedad que caracteriza al acto voluntario y libre: más que propiedad esencial, se diría que es la esencia misma, según el concepto agustiniano de libertad. La voluntad no está ordenada necesariamente a su acto, sino que es dueña de ponerlo o evitarlo: «Está en nuestra potestad». Ésta es la expresión continua y acertada de san Agustín: «Porque está en nuestra potestad, es libre para nosotros»¹⁵⁸. La voluntad es dueña de su propio acto y, sobre todo, es dueña de sí misma. Este dominio la especifica y distingue de cualquiera otra actividad vital y humana⁸⁷⁸.

⁸⁷⁸ ALESANCO F. S. A., p. 142. ¹⁵⁸(Nota del original) *De lib. arb.* III 3, 8; 32, 1275; cf. III 3, 7; 32, 1274; *De div. quaest. ad Simpl.* I 1, 11; 40,107; *Retract.* I 22, 4; 32, 620.

Si bien comienza con las palabras «El dominio es», Alesanco no aporta una definición que delimite adecuadamente el término, (también la espontaneidad caracteriza al acto voluntario). Lo que si queda bien claro es la esencialidad del dominio o la potestad en el acto. De esta forma Alesanco recoge la característica que, como podemos leer en la siguiente cita, el mismo San Agustín destaca como la principal en la libertad, pues el dominio es el que puede cambiar la voluntad para elegir lo que se quiere escoger.

[...] Nisi quisque, inquam, voluntatem mutaverit, bonum operari non potest, quod in nostra potestate esse positum alio loco docet, ubi ait: «Aut facite arborem bonam et fructum eius bonum, aut facite arborem malam et fructum eius malum». Quod non est contra gratiam Dei quam praedicamus. In potestate est quippe hominis mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est; sed praeparatur voluntas a Domino. Eo modo ergo dat potestatem. Sic intellegendum est et quod dixi postea: In nostra potestate esse, ut vel inseri bonitate Dei vel excidi eius severitate mereamur, quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem, quae cum fortis et potens praeparatur a Domino, facile fit opus pietatis etiam quod difficile atque impossibile fuit⁸⁷⁹.

Aunque en el párrafo anterior habla de algo más que del dominio de nuestros actos, pues se refiere a un tema más complejo en el que trata de la potestad, la gracia y del papel de Dios en la voluntad del hombre; no deja de expresar claramente que la voluntad es necesaria para realizar la obra libre: «Nisi quisque, inquam, voluntatem mutaverit, bonum operari non potest, [...]». Pero aún de forma más clara lo expresa en *De Libero Arbitrio*:

⁸⁷⁹ *Retrac.*, I, 22, 4. «[...] A no ser cambiando la voluntad, no se puede obrar el bien, que está en nuestra potestad, enseña el Señor en otro lugar, cuando dice: “Os hacéis el árbol bueno, y su fruto es bueno; o hacéis el árbol malo, y su fruto es malo”. Lo cual no va contra la gracia que predicamos. Puesto que está en la potestad del hombre el mejorar su voluntad, mas esta potestad no es nada si no la da Dios, de quien se dice: Les dio la potestad de llegar a ser hijos de Dios. En efecto, cuando está en nuestra potestad eso que hacemos cuando queremos, nada hay tan en nuestra potestad como la misma voluntad, pero la voluntad es preparada por el Señor. De ese modo, pues, da la potestad. También hay que entender así lo que dije después: Que está en nuestra potestad el merecer ser aceptados por la bondad de Dios o ser excluidos por su justicia, porque en nuestra potestad no está sino lo que sigue a nuestra voluntad, la cual, cuando es preparada por el Señor fuerte y poderosa, hace fácilmente la obra piadosa, y hasta lo que era difícil e imposible».

Voluntas igitur nostra nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate. Porro, quia est in potestate, libera est nobis⁸⁸⁰.

En este sentido podríamos decir que no considera al acto libre como el consistente en elegir entre dos opciones, sino la elección que se realiza con dominio, con poder sobre la elección.

Alesanco continuará completando la idea sobre qué es dominio diciendo: «Domina el que hace lo que quiere»⁸⁸¹; «Querer es dominar; y para que el dominio sea eficaz y completo, la voluntad debe dominarse a sí misma»⁸⁸². Con estas expresiones deja igualado el domino al querer. Pero para aceptar esta identificación habría que precisar muy bien qué es el querer. Si se aceptase el deseo de la pasión como un tipo de querer propio y pleno no podría darse esta identificación, pero San Agustín distingue el *querer* de la *pasión*. Pues considera que la pasión esclaviza, es por tanto una inclinación instintiva (de la carne) que limita la libertad de la voluntad, que de este modo separa a la voluntad del querer auténtico, que es querer libremente.

[...] Nam quando tale est ut idem sit et poena peccati, quantum est quod valet voluntas sub dominante cupiditate, nisi forte, si pia est, ut oret auxilium? In tantum enim libera est, in quantum liberata est, et in tantum appellatur voluntas⁸⁸³.

En conclusión, entendemos el dominio como la *potestas* o el poder sobre la voluntad, es esencial en la libertad y puede identificarse con el querer libre de la voluntad.

⁸⁸⁰ D. L. A., III, 3,8. «Nuestra voluntad, por consiguiente, no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder, Y [sic] por lo mismo que está en nuestro poder, por eso es libre».

⁸⁸¹ ALESANCO F. S. A., p. 143.

⁸⁸² ALESANCO F. S. A., p. 143.

⁸⁸³ *Retrac.*, I, 15, 4. « [...] ¿qué es lo que puede la voluntad dominada por la pasión si no es quizás, siendo piadosa, rezar pidiendo ayuda? Porque en tanto es libre en cuanto que está liberada, y en tanto es liberada en cuanto tiene libertad; de lo contrario habría que llamarla pasión, más que voluntad propiamente»

3.1.3 La racionalización

Por último, la necesidad de la racionalidad del acto libre, se entiende como la necesidad de realizar el acto de elección con conocimiento racional de lo que desea o quiere elegir. Se realiza un acto sin saber realmente lo que se hace, no podría hablarse propiamente de un acto libre. Se trataría de un acto irracional, sin conocimiento por parte de la razón, por tanto San Agustín considera necesaria la racionalidad del acto libre. Esto nos lleva a la acepción más completa de libertad que hemos indicado al comienzo de este apartado, es decir, considerar la auténtica libertad como la de aquel que escoge con conocimiento de qué es lo que quiere y qué es lo que escoge. Esta condición es la clave en el tercer tipo de acepción mencionado en el apartado anterior, es decir, libertad auténtica como capacidad para saber qué es lo que se elige:

Nec mirandum est quod vel ignorando non habet arbitrium liberum voluntatis ad eligendum quid recte faciat [...] ⁸⁸⁴.

Muchos no reconocen estas tres propiedades, especialmente la tercera, como necesarias para hablar de acto libre. Como dice Alesanco, nos podemos encontrar autores «que reduzcan la libertad a un ejercicio de elección empírica entre dos objetos o entre dos actos contrarios o contradictorios» ⁸⁸⁵. La concepción de San Agustín no sólo comprende las propiedades mencionadas sino que identifica el amor del Bien infinito con la libertad perfecta ⁸⁸⁶.

De este modo el Santo pasa de establecer unas características de la libertad que podríamos denominar psicológicas (espontaneidad, dominio, racionalidad) a incluir una acepción que podríamos denominar «teológica» (identificación con el Bien infinito).

⁸⁸⁴ D. L. A., III, 18, 52. «Y no es de admirar que, como consecuencia de la ignorancia, no goce de la voluntad, para elegir el bien que debe obrar [...]».

⁸⁸⁵ ALESANCO F. S. A., p. 143.

⁸⁸⁶ «Para San Agustín, el amor del Bien infinito es la plenitud de la libertad perfecta». ALESANCO, F. S. A., p. 144.

Los que niegan que la libertad sea algo más que un ejercicio de elección también critican la acepción teológica de libertad, argumentando (Alesanco) que el amor del Bien infinito no es libre porque es un acto en el que «la voluntad tiende hacia su objeto con necesidad».⁸⁸⁷ Sin embargo, San Agustín distingue entre estar necesitado de algo o tender hacia algo y actuar de un modo determinado o necesariamente de un modo y no de otro. Y por lo tanto defiende que tender o necesitar el Bien no se opone al dominio libre de la voluntad. Sino más bien todo lo contrario, cuando se domina lo que se quiere, es decir, aquello de lo que tenemos necesidad o aquello hacia lo que estamos inclinados a poseer, en definitiva, cuando se domina lo que deseamos, es realmente cuando somos libres. Decir que se tiende hacia el Bien perfecto, es lo mismo que decir que la voluntad quiere estar con el Bien perfecto, por lo tanto, alcanzar su objetivo en este caso sería un perfecto acto de libertad. Podemos concluir con San Agustín, que quien desea el bien mucho es realmente libre cuando lo consigue, pues adecua su voluntad, deseo, a su realización⁸⁸⁸. Este concepto se entiende con mayor claridad, si cabe, cuando habla de la felicidad:

Sunt et voluntaria necessaria, sicut beati esse volumus, et necesse est ut velimus; [...] ⁸⁸⁹.

Efectivamente, nadie negaría que el hombre desee la felicidad y que sea un deseo necesario en cualquier hombre sano (sin trastornos mentales que afecten a su juicio). Pero a nadie se le ocurriría decir que por ese motivo no se es libre de buscarla o no buscarla. Mucho menos se pensaría que dejará de ser libre aquel que la alcance.

⁸⁸⁷ ALESANCO, F. S. A., pp. 143-144.

⁸⁸⁸ «Cuando tiende hacia el Bien perfecto, la voluntad lo quiere con toda la fuerza de su poder y realiza el acto perfecto de querer y de libertad: está deseando lo que más quiere [...] cuando se adhiera y posea y goce el Bien supremo, estará poseyendo y gozando lo que más quiere; estará empleada en el ejercicio que más le gusta; estará realizando el acto supremo de voluntad y libertad». ALESANCO, F. S. A., pp. 143-144.

⁸⁸⁹ SAN AGUSTÍN. *Contra Secundam Iuliani Responsionem Imperfectum Opus*. V, 55. «Hay también cosas que vienen de la voluntad y son necesarias; queremos ser felices, y lo queremos necesariamente». Versión castellana del P. Luis Arias: *Réplica a Juliano (obra inacabada)* V, 55. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/incompiuta_giuliano/index2.htm> 17/02/2014, 12:04. A partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura: «C. S. I.».

Con respecto a la existencia de la libertad, San Agustín apunta dos pruebas: la culpa y la responsabilidad. No se puede aceptar la existencia de ambos si previamente no se es libre.

[...] Rationalis quippe creatura cum primum facta est, ita facta est, ut si peccare nollet, nulla necessitate urgeretur ut vellet, aut etiam non volens, id est, invita peccaret, et non quod vellet faceret bonum, sed malum quod nollet, hoc ageret; ubi iam non peccatum illud quod simpliciter peccatum dicitur, sed etiam poena peccati est [...]⁸⁹⁰.

Si bien, en la cita anterior, se refiere a la culpa y responsabilidad con respecto al pecado, se podría trasladar a cualquier tipo de culpa y responsabilidad (no teológica). Nos referimos al hecho de que para considerar a un sujeto culpable, en sentido pleno, de una mala acción, esta tiene que haber sido realizada con libertad, en caso contrario diríamos que el haber sido coaccionado sería un atenuante y por tanto su responsabilidad sería menor en función del grado de coacción.

3.2 Relaciones de la libertad en San Agustín con: la presciencia, el conocimiento de Dios, el deber, los honores y el sentido

Para entender de la forma más completa posible la idea de libertad en San Agustín, sería conveniente no limitarnos a las acepciones y propiedades del término, sino ampliar su estudio a las relaciones que encuentra entre la libertad y otras cuestiones por él tratadas en relación con ella, como son la presciencia, el conocimiento de Dios, el deber, el honor y el sentido.

⁸⁹⁰ C. S. I., V, 38. «[...] cuando por primera vez la criatura racional salió de manos del Creador, fue hecha de tal manera, que, si no quería pecar, ninguna necesidad la podía obligar a querer o no querer; esto es, a pecar contra su voluntad; es decir, a no hacer contra su querer ni el bien ni el mal; no querer hacer el bien, sino que haga el mal que no quiere, esto ya no es simple pecado, sino castigo también del pecado [...]».

3.2.1 La Presciencia y libertad

En *De Civitate Dei* (V, 9), San Agustín trata sobre la presciencia en contraposición a la adivinación. Considerando la presciencia como la capacidad de conocer lo que aún no ha sucedido o poder saber lo que va a suceder en un futuro, podremos encontrar diferencias entre la presciencia humana y la divina. La humana consistiría en saber desde un momento concreto (por ejemplo hoy) lo que ocurrirá en uno futuro (mañana), si esta capacidad se diese, resultaría que no podría cambiarse el futuro, es decir, necesariamente mañana ocurrirá lo que hoy ha conocido el adivino por presciencia. En definitiva, supondría que nuestros actos están determinados, serían de un modo y no de otro, pues el futuro no se podría cambiar. Es muy distinto si la presciencia es de Dios, ya que Él no está sujeto al tiempo. Esto, en la práctica, supone que no es que en un momento concreto vea lo que ocurrirá en el futuro, sino que para Él todo es presente, por lo tanto ve las elecciones que todos los seres humanos están realizando, tanto del siglo I como del XXV «en directo». Por eso, mientras que la presciencia de Dios no afecta de ningún modo a la libertad, la presciencia de los hombres, si esta fuese posible, si atentaría contra ella⁸⁹¹. San Agustín coincide con Cicerón en su oposición a la existencia de hombres con presciencia, pero difiere en cuanto a la presciencia divina. La idea que Cicerón tiene de Dios le hace rechazar la presciencia como una de sus cualidades. Cicerón pensaba con razón que si un hombre conociese lo que el otro va a hacer, el otro tendría que hacer necesariamente lo que se ha adivinado por presciencia, por lo tanto desaparecería el libre albedrío, estaría determinada su elección previamente. Esto, como hemos comentado antes, en el hombre que se mueve en un plano temporal es lógico.

Hos Cicero ita redarguere nititur, ut non existimet aliquid se adversus eos valere, nisi auferat divinationem. Quam sic conatur auferre, ut neget esse scientiam futurorum, eamque omnibus viribus nullam esse omnino contendat, vel in homine vel in Deo, nullamque rerum praedictionem. Ita et Dei praescientiam negat⁸⁹².

⁸⁹¹ ALESANCO, F. S. A., pp. 150-151.

⁸⁹² *D. C. D.*, V, 9, 1. «Cicerón hace esfuerzos para refutar a los estoicos; pero pone una condición: se siente impotente ante ellos mientras no quite de en medio la adivinación. Su afán por suprimirla estriba en negar la ciencia del futuro. Intenta por todos los medios negarla rotundamente: no existe –

Los estoicos y Cicerón carecían de los conocimientos sobre teología, o sobre las propiedades de Dios que San Agustín tiene presentes, y por eso caen doblemente en el error, por un lado al negar la presciencia de Dios y su existencia y por el otro al aceptar contradictoriamente «que todas las cosas se hacían por el hado».

In libris vero De divinatione ex se ipso apertissime oppugnat praescientiam futurorum. Hoc autem totum facere videtur, ne fatum esse consentiat et perdat liberam voluntatem. Putat enim concessa scientia futurorum ita esse consequens fatum, ut negari omnino non possit. Sed quoquo modo se habeant tortuosissimae concertationes et disputationes philosophorum, nos ut confitemur summum et verum deum, ita voluntatem summamque potestatem ac praescientiam eius confitemur; nec timemus ne ideo non voluntate faciamus, quod voluntate facimus, quia id nos facturos ille praescivit, cuius praescientia falli non potest; quod Cicero timuit, ut oppugnaret praescientiam, et Stoici, ut non omnia necessitate fieri dicerent, quamvis omnia fato fieri contenderent⁸⁹³.

Podemos concluir que si para Cicerón una condición necesaria para la libertad es la inexistencia de presciencia tanto humana como divina, San Agustín también considera necesaria la primera, pero cree conciliable la libertad con una presciencia divina que tan sólo ve lo que el hombre libremente escoge en cada caso.

Otra forma de explicar la compatibilidad de la presciencia divina con la libertad humana la encontramos en el capítulo X del mismo libro. San Agustín nos plantea la cuestión de si domina alguna necesidad en las voluntades de los hombres. Rechaza la idea de que la de necesidad anule o suprima a nuestro libre albedrío, y lo explica al decir que cosas que se escapan de nuestra voluntad, como el hecho de que morimos, no la anulan, ya que podemos seguir queriendo o no queriendo, siempre

afirma— predicción alguna de los hechos ni en Dios ni en el hombre. Por esta vía rechaza la presciencia de Dios».

⁸⁹³ D. C. D., V, 9, 1. «En su obra De divinatione, él en persona ataca abiertamente el conocimiento del futuro. Los motivos que parecen impulsarle son el rechazo del destino fatal y la defensa de la libre voluntad. Piensa que, una vez admitida la ciencia del futuro, la fatalidad es una consecuencia tan necesaria como innegable. Pero dejemos que los filósofos se pierdan a su gusto por los laberintos de sus debates y sus discusiones. Nosotros, al proclamar la existencia de un Dios supremo y verdadero, estamos confesando su voluntad, su soberano poder y su presciencia. Y no por eso tenemos miedo de hacer sin voluntad lo que voluntariamente hacemos: de antemano sabe ya Dios lo que vamos a hacer; su presciencia es infalible. Fue este temor el que llevó a Cicerón a impugnar la presciencia, y a los estoicos a negar que todo lo hacemos necesariamente, aunque ellos sostienen que el destino lo rige todo».

podemos aplicar nuestra voluntad. De modo similar defiende que no la anula ni la existencia de Dios ni su presciencia.

Unde nec illa necessitas formidanda est, quam formidando Stoici laboraverunt causas rerum ita distinguere, ut quasdam subtraherent necessitati, quasdam subderent, atque in his, quas esse sub necessitate noluerunt, posuerunt etiam nostras voluntates, ne videlicet non essent liberae, si subderentur necessitati. Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quae non est in nostra potestate, sed etiamsi nolimus efficit quod potest, sicut est necessitas mortis: manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quae si nollemus, non utique faceremus. Quo primitus pertinet ipsum velle; nam si volumus, est, si nolumus, non est; non enim vellemus, si nollemus⁸⁹⁴.

Cualquier cosa incluso el libre albedrío, depende de algo, pero esta dependencia no hace que pierda sus cualidades. Queda esclarecido con el ejemplo del «querer», es necesario tener libre albedrío para querer, es decir, al menos nuestra voluntad debe tenerlo, aunque en otro nivel no tuviese libre albedrío para llevarlo a cabo. Pues bien, este tener necesariamente libre albedrío no afecta a las propiedades del libre albedrío por muy necesario u obligatorio que este sea. El libre albedrío sigue siendo libre albedrío, nuestra voluntad puede inclinarse hacia un querer u otro sin que nadie o nada se lo impida. Sería un error concluir que es lo mismo decir que se necesitan unas condiciones para que ciertas acciones se lleven a cabo, que caer en el determinismo al decir que esto hace que deje de existir el libre albedrío.

Sic etiam cum dicimus necesse esse, ut, cum volumus, libero velimus arbitrio: et verum procul dubio dicimus, et non ideo ipsum liberum arbitrium necessitati subicimus, quae adimit libertatem. Sunt igitur nostrae voluntates et ipsae faciunt, quidquid volendo facimus, quod non fieret, si nollemus⁸⁹⁵.

⁸⁹⁴ D. C. D., V, 10, 1. «Ya no hay por qué tener miedo a aquella necesidad por temor de la cual los estoicos hicieron tan grandes esfuerzos para distinguir las causas de los seres, de tal forma que a unas las lograron sustraer de toda necesidad, y a otras las sometieron a ella. Entre las que quisieron dejar fuera de la necesidad, le dieron un puesto a nuestra voluntad para evitar que no fuera libre si la dejaban bajo la necesidad. Si hemos de llamar necesidad, con relación a nosotros, a aquella fuerza que no está en nuestra mano, sino que, aunque no queramos, ella obra lo que está en su poder, como es la necesidad de la muerte, es evidente que nuestra voluntad, causa de nuestro buen o mal vivir, no está sometida a tal necesidad. En efecto, muchas cosas hacemos que, si no quisiéramos, no las haríamos. Y en primer lugar el querer mismo: si queremos, existe; si no queremos, deja de existir: porque no vamos a querer si no queremos».

⁸⁹⁵ D. C. D., V, 10, 1. «Esto mismo sucede al decir que es necesario, cuando queremos, querer con

Otra aclaración que aporta San Agustín en relación con la presciencia, es que el conocimiento de Dios no determina lo que vamos a hacer, sino que tan sólo significa que Él ya ha visto nuestra elección. Dios tiene un conocimiento de una elección real, lo que ve es lo que la persona decide libremente, por lo tanto concluye al igual que el capítulo anterior que la presciencia de Dios no afecta al libre albedrío.

Non ergo propterea nihil est in nostra voluntate, quia Deus praescivit quid futurum esset in nostra voluntate. Non enim, qui hoc praescivit, nihil praescivit. Porro si ille, qui praescivit quid futurum esset in nostra voluntate, non utique nihil, sed aliquid praescivit: profecto et illo praesciente est aliquid in nostra voluntate. Quocirca nullo modo cogimur aut retenta praescientia Dei tollere voluntatis arbitrium aut retento voluntatis arbitrio Deum (quod nefas est) negare praescium futurorum⁸⁹⁶.

Y finaliza el capítulo diciendo:

Neque enim ideo «non» peccat homo, quia Deus illum peccatum esse praescivit; immo ideo non dubitatur ipsum peccare, cum peccat, quia ille, cuius praescientia falli non potest, non fatum, non fortunam, non aliquid aliud, sed ipsum peccatum esse praescivit. Qui si nolit, utique non peccat; sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit⁸⁹⁷.

Nos plantea por lo tanto la estulticia que supone negar su presciencia para querer ser libres, como si nuestra negación pudiese afectar a la existencia o no existencia de la mencionada presciencia en Dios. Es más, para San Agustín Dios es la Verdad y la Libertad supremas, la fuente de la verdadera libertad, y no cree que su existencia

libre albedrío. Decimos una gran verdad, y no por ello sometemos al mismo libre albedrío a la necesidad que priva de la libertad. Ahí están nuestras voluntades; son ellas mismas quienes hacen lo que hacemos queriendo. Y no lo harían si no quisiéramos».

⁸⁹⁶ D. C. D., V, 10, 2. «No porque Dios hubiera previsto lo que iba a querer nuestra voluntad, va a dejar ésta de ser libre. Quien esto previó, previó algo real. Ahora bien, si quien previó el contenido futuro de nuestra voluntad tuvo conocimiento no de la nada, sino de algo real, se sigue que, según esa misma presciencia, algo depende de nuestra voluntad. Luego nada nos obliga a despojar a la voluntad de su albedrío para mantener la presciencia de Dios ni a negar que Dios desconoce el futuro (sería una afirmación sacrílega) con el fin de salvar el libre albedrío humano».

⁸⁹⁷ D. C. D., V, 10, 2. «Y no peca el hombre por haber previsto Dios que pecaría; es más, queda fuera de toda duda que cuando peca es él quien peca, porque Aquel cuya presciencia es infalible conocía ya que no sería el destino, ni la fortuna, ni otra realidad cualquiera, sino el hombre mismo quien iba a pecar. Y si él no quiere, por supuesto que no peca. Pero si no hubiera querido pecar, también esto lo habría previsto Dios».

limite o elimine la libertad, sino todo lo contrario, que sólo uniéndonos a Él, con su auxilio llegando a la Verdad, seremos libres: «Unde absit a nobis eius negare praesentiam, ut libere velimus, quo adiuvante sumus liberi vel erimus»⁸⁹⁸.

3.2.2 Libertad y Dios

3.2.2.1 Libertad y conocimiento de Dios

La cuestión sobre si el conocimiento de Dios, o el de la religión como modo de acercamiento a Dios, aporta a la persona libertad o la reduce, ha sido tratada desde la antigüedad. San Agustín, hace énfasis en que el conocimiento auténtico de Dios, libera a la persona, por el contrario, la confusión o el engaño sobre Dios la esclaviza o reduce su libertad. De modo que la religión verdadera facilitará el conocimiento auténtico de Dios y por ende la libertad, mientras que las religiones falsas propiciarán la confusión. A continuación expondremos cómo San Agustín utiliza los ejemplos de Varrón, Séneca y Hermes Trimegisto para mostrar que el sometimiento a una religión falsa esclaviza.

Así Varrón manifestaba públicamente y en algunos de sus escritos la creencia en los dioses romanos, mientras que en otros criticaba la superstición de las mencionadas creencias. Esta aparente contradicción (es evidente en su expresión externa, en sus escritos y manifestaciones públicas, no podemos saber si también existía contradicción en su interior), es síntoma de falta de libertad. Tanto si realmente rechazaba por completo las creencias en la mitología romana como si dudaba en su interior (de modo que unas veces se inclinase por ella y otras las rechazase) no era totalmente libre. En el primer caso, si rechazaba las creencias en los dioses romanos, se veía por algún motivo obligado a alabarlos, luego no podría hacer lo que quería. Si fuese el segundo caso, no se vería libre de la duda, luego sería libre cuando pudiese saber cuál es la verdad y decantarse a favor de ella. Podría decirse que estar sujeto a falsas

⁸⁹⁸ D. C. D., V, 10, 2. «Lejos de nosotros el que, para afirmar nuestra libertad, neguemos la prescencia de Aquel por cuyo favor somos o seremos libres».

religiones implica una falta de libertad hasta el punto de llevar a un pensador célebre, como Varrón, a la contradicción.

[...] iste, inquam, vir tantus ingenio tantusque doctrina, si rerum velut divinarum, de quibus scripsit, oppugnator esset atque destructor easque non ad religionem, sed ad superstitionem diceret pertinere, nescio utrum tam multa in eis ridenda, contemnenda, detestanda conscriberet. Cum vero deos eosdem ita coluerit colendosque censuerit, ut in eo ipso opere litterarum suarum dicat se timere ne pereant, non incursu hostili, sed civium neglegentia, [...] quid existimare debemus nisi hominem acerrimum ac peritissimum, non tamen Sancto Spiritu liberum, oppressum fuisse suae civitatis consuetudine ac legibus, et tamen ea quibus movebatur sub specie commendandae religionis tacere noluisse?⁸⁹⁹.

Aunque San Agustín indica, de pasada, la posibilidad de carencia del Espíritu de Dios en Varrón como una de las causas de su error, parece tener claro que alguien del talento de Varrón, si defendía la religión romana era por no enfrentarse a las tradiciones romanas y la opinión pública (falta de libertad). Es decir, por miedo a salirse de lo políticamente correcto. En definitiva, se veía obligado a reconocer unas costumbres viciosas que criticaba: a pesar de tener talento, no era libre. Que estas costumbres eran esclavizantes, viciosas, lo sabía el santo de Hipona, que conoció bien las tradiciones romanas y su mitología. Por eso llega a hablar de «vitosissimas» al referirse a las costumbres romanas.

O Marce Varro, cum sis homo omnium acutissimus et sine ulla dubitatione doctissimus, sed tamen homo, non Deus, nec spiritu Dei ad videnda et annuntianda divina in veritatem libertatemque subvectus, cernis quidem quam sint res divinae ab humanis nugis atque mendaciis dirimendae; sed vitiosissimas populorum opiniones et consuetudines in superstitionibus publicis vereris offendere, [...] ⁹⁰⁰.

⁸⁹⁹ D. C. D., VI, 2. «[...] Este varón, digo, tan grande por su ingenio como por su erudición, si atacara y refutara las cosas divinas de que escribe, y afirmara que no pertenecen a la religión, sino a la superstición, no sé si compilara tantas ridiculeces, menosprecios y abominaciones en sus libros. Sin embargo, en tal forma dio culto a esos mismos dioses y lo recomendó, que en esos mismos escritos suyos lamenta puedan perecer, no por un ataque hostil, sino por la negligencia de los ciudadanos. [...] ¿Qué hemos de juzgar, pues, sino que un hombre tan enérgico y erudito, pero no liberado por el Espíritu Santo, estaba subyugado por la costumbre y las leyes de su ciudad y, sin embargo, no quiso callar, bajo las apariencias de fomentar la religión, lo que le bullía en el cerebro?». Por su extensión presentamos aquí un resumen de la cita, para su lectura completa ir a «Anexo 2: 1.1.». A partir de ahora, cuando se de la misma situación, o cuando consideremos que un texto complementario tiene demasiada extensión (como casos clínicos o «historias de vida» narrados por Viktor E. Frankl), anotaremos detrás de la cita resumida la expresión «Anexo 2» seguida de la numeración asignada.

⁹⁰⁰ D. C. D., VI, 6,1. «¡Oh Marco Varrón!, siendo el hombre más ingenioso y el más sabio sin lugar a

Y si hablamos de vicio, estamos hablando de algo que limita la libertad, condiciona al individuo que lo sufre, pues inclina su conducta hacia él en relación directa a la fuerza que haya adquirido, o por decirlo de otro modo, a lo acostumbrado que se esté a él. Los vicios atentan contra la libertad no sólo cuando se vive sometido a ellos, sino incluso cuando hace tiempo que la persona no ha sucumbido. San Agustín, basándose en una narración bíblica, nos pone un ejemplo de un peligro para aquél que ha comenzado a ser libre, peligro consistente en recordar aquello que nos tenía sometidos como si fuese bueno.

Nam nimis vetera si commemorem, longius quam sat est revolvere videbor, [...] atque in eiusdem Abrahae sacrificio flammam caelitus factam inter divisas victimas cucurrisse, eidemque Abrahae praedictum ab Angelis caeleste incendium Sodomorum, quos Angelos hominibus similes hospitio suscepit et per eos de prole ventura Dei promissa tenuerat, ipsoque imminente iam incendio miram de Sodomis per eosdem Angelos liberationem Loth filii fratris eius, cuius uxor in via retro respiciens atque in salem repente conversa magno admonuit sacramento neminem in via liberationis suae praeterita desiderare debere?⁹⁰¹.

La consecuencia es que no basta con convencer a la inteligencia de la necesidad de la libertad, también es necesario que nuestra conducta, movida por la voluntad, se mueva en la dirección adecuada.

Otro ejemplo bien distinto nos muestra el Santo en el mismo libro. Se trata de Séneca. Este criticó libremente la idea tan rudimentaria que sobre Dios tenían los romanos, es decir, la creencia en dioses ridículos y hasta monstruosos. Aunque no es un ejemplo de aumento de libertad por conocimiento de Dios (en sentido positivo), si lo es al menos de no perder libertad por tener un falso conocimiento de Dios. Por lo

dudas, pero al fin hombre y no dios, y no levantado por el Espíritu de Dios a la verdad y a la libertad para contemplar y anunciar los divinos misterios, aciertas, sin embargo, a penetrar la diferencia tan grande que existe entre las cosas divinas y las bagatelas y mentiras humanas. Y, no obstante, temes chocar contra las opiniones y costumbres viciosísimas de los pueblos en las supersticiones públicas».

⁹⁰¹ D. C. D., X, 8. «Parecerá que me extendiendo mucho más de lo necesario si trato de recordar [...] de la predicción del celeste incendio de Sodoma hecha al mismo Abrahán por los ángeles, a quienes había recibido como huéspedes, aunque en forma de hombres, y por los cuales había tenido las promesas de Dios sobre la prole futura; de la milagrosa liberación de Lot, hijo de su hermano, en el mismo incendio, ya inminente, y cuya mujer, mirando hacia atrás en el camino y convertida en estatua de sal, nos avisó con un gran sacramento de que nadie en el camino de la liberación debe desear las cosas pasadas?».

tanto podemos decir que Séneca se muestra en sus escritos más libre que Varrón. Y su ejemplo parece indicar que cuando el hombre adquiere un conocimiento mayor de Dios tiene también una mayor libertad.

Libertas sane, quae huic defuit, ne istam urbanam theologian theatricae simillimam aperte sicut illam reprehendere auderet, Annaeo Senecae, quem nonnullis indiciis invenimus Apostolorum nostrorum claruisse temporibus, non quidem ex toto, verum ex aliqua parte non defuit. Adfuit enim scribenti, viventi defuit. Nam in eo libro, quem contra superstitiones condidit, multo copiosius atque vehementius reprehendit ipse civilem istam et urbanam theologian quam Varro theatricam atque fabulosam. Cum enim de simulacris ageret: *Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu, diversis corporibus induunt; numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur*⁹⁰².

Pero Séneca, no criticaba a los romanos por la falta de libertad derivada del desconocimiento de Dios. Probablemente, él mismo no sabría responder a la pregunta sobre quién es el Dios verdadero. Los criticaba por la esclavitud a la que se sometían voluntariamente al adorar a dioses falsos, por lo irracionales que pueden llegar las conductas de los seguidores de falsas religiones. San Agustín destaca cómo Séneca denunciaba las estulticias derivadas de tener una extraña y alejada idea de Dios, como la de pensar, por ejemplo, que a Dios pueden agraderle las mutilaciones o peor aún, las automutilaciones, o realizar obras inhumanas que sólo por ser llevadas a cabo por muchos a la vez se ven como «normales». Como hemos comentado al referirnos a los conceptos de religión, el concepto de Dios de una religión que promueve las mutilaciones, no es el de una relación auténtica con un Dios verdadero, pues la imagen del Dios que disfruta con las mutilaciones humanas, es la de un Dios sádico o dominador, no de la de un Dios que quiere entrar en una relación buena con

⁹⁰² D. C. D., VI, 10, 1. «La libertad que le faltó a Varrón para reprender abiertamente la teología urbana, tan semejante a la fabulosa, como reprendió a ésta, no le faltó en todo, aunque sí en parte, a Anneo Séneca, que por algunos documentos sabemos floreció en tiempo de los apóstoles. La tuvo ciertamente en sus escritos, aunque le faltó en su vida. En el libro que compuso contra los supersticiosos reprendió con mucha mayor abundancia y vigor la teología urbana y civil que Varrón la teatral y fabulosa. Dice hablando de las imágenes: “Dan a conocer a los dioses inmortales e inviolables en la más baja e insensible materia, dándoles figuras de hombres, de fieras y de peces, y llegan algunos hasta a darles diversos cuerpos mezclando los sexos; llegan a llamar dioses a los que, si encontráramos de pronto con vida, tendríamos más bien por monstruos”».

el hombre. Séneca tiene el talento, el suficiente sentido común, como para darse cuenta de que un Dios auténtico no mandaría monstruosidades (como las mutilaciones o los sacrificios humanos), pero desconoce el concepto de Dios verdadero que San Agustín (y el cristianismo) confiesan, el de un Dios que es amor infinito, un Dios al que le importa el bien del ser humano y que quiere que el hombre establezca esa relación auténtica con Él.

De ipsis vero ritibus crudeliter turpibus quam libere scripsit! Ille, inquit, viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. Ubi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si et hoc volunt. Tantus est perturbatae mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placetur, quem ad modum ne quidem homines saeviant taeterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni [sic] laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare iusserunt. In regiae libidinis voluptatem castrati sunt quidam; sed nemo sibi, ne vir esset, iubente domino manus attulit. Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant. Si cui intueri vacet, quae faciunt quaeque patiuntur, inveniet tam indecora honestis, tam indigna liberis, tam dissimilia sanis, ut nemo fuerit dubitaturus furere eos, si cum paucioribus furerent; nunc sanitatis patrocini-
nium est insanientium turba⁹⁰³.

Otro ejemplo que nos refiere, parecido al de Séneca, es el de Hermes Trismegisto. Aunque San Agustín creía que Hermes era un personaje histórico concreto y singular, y en la actualidad se piensa que los escritos atribuidos a Hermes son un conjunto de obras complejas, posiblemente de varios autores anónimos, esto no afecta a la discusión de San Agustín sobre el contenido de la obra. El texto de «Hermes», denuncia la esclavitud que suponen los falsos dioses y profetiza la llegada de la verdadera religión y cómo ésta hará libres de tantos engaños a los hombres. Si el Obispo alaba en esto a Hermes, luego le critica que a pesar de ser capaz de descubrir

⁹⁰³ D. C. D., VI, 10, 1. «¿Con qué libertad habló de los ritos tan torpes y crueles? “El uno se mutila en sus partes viriles, el otro se corta los bíceps de los brazos. ¿Cómo podrán temer la ira de los dioses quienes así los aplacan? Dioses que se complacen en esto no merecen culto alguno. Tan grande es el desvarío de la mente perturbada y fuera de sí, que piensan se aplacan sus dioses con la crueldad que no llegaron a practicar ni los hombres más crueles y despiadados. Despedazaron los tiranos los cuerpos de algunos, pero no mandaron a nadie desgarrar los propios. Se castraron algunos en holocausto de tiránica voluptuosidad, pero nadie por orden de su señor puso las manos sobre sí para dejar de ser varón. Ellos se despedazan a sí mismos en los templos, y ruegan con sus heridas y con su sangre. Si alguno tiene oportunidad de ver lo que hacen y lo que sufren, hallará cosas tan indecentes para los honestos, tan indignas para los libres, tan opuestas a los cuerdos, que no podrá dudar de su locura si fueran muy pocos; pero la multitud de los locos es garantía de cordura”».

estas cosas, no proponga la adoración de un Dios verdadero, y se quede así en la teoría y a mitad de camino.

Deinde multis verbis Hermes hunc locum exequitur, in quo videtur hoc tempus praedicere, quo Christiana religio, quanto est veracior atque sanctior, tanto vehementius et liberius cuncta fallacia figmenta subvertit, ut gratia verissimi Salvatoris liberet hominem ab eis diis, quos facit homo, et ei Deo subdat, a quo factus est homo. Sed Hermes cum ista praedicat, velut amicus eisdem ludificationibus daemonum loquitur, nec Christianum nomen evidenter exprimit, sed tamquam ea tollerentur atque delerentur, quorum observatione caelestis similitudo custodiretur in Aegypto, ita haec futura deplorans luctuosa quodam modo praedicatione testatur. Erat enim de his, de quibus dicit Apostolus, quod cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt et immutaverunt gloriam incorrupti Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et cetera, quae commemorare longum est⁹⁰⁴.

Hermes, al no poner en práctica lo que le descubre su inteligencia, hará un uso incompleto o imperfecto de su libertad.

Un poco más adelante, en el capítulo veinticinco del décimo libro de la misma obra, encontramos una referencia a la relación entre la unión con Dios y la libertad. Afirmando que es necesario ser auténticamente libre para llegar a esta unión. Para defender esta necesidad cita algunos fragmentos de salmos.

Unde sequitur illud, propter quod et cetera de eodem psalmo dicenda visa sunt: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est, non longe ire, non per plurima fornicari. Adhaerere autem Deo tunc perfectum erit, cum totum, quod liberandum est, fuerit liberatum. Nunc vero fit illud, quod sequitur: Ponere in Deo spem meam.*

⁹⁰⁴ D. C. D., VIII, 23, 2. «Luego Hermes prosigue ampliamente en esta cuestión, y parece allí predecir el tiempo en que la religión cristiana cuanto más verdadera y más santa, con mayor ímpetu y libertad desbarata todas las ficciones falaces a fin de que la gracia del Salvador auténtico libere al hombre de los dioses que fabrica el hombre, y lo sujete al Dios que hizo al hombre. Pero Hermes, al hacer estas predicciones, habla como un amigo de estas burlas de los demonios, sin expresar claramente el nombre cristiano; antes como si suprimiera y destruyera cuanto con su cumplimiento conservaba una semejanza del cielo de Egipto; así, deplorando este futuro, da un testimonio con profecía en cierto modo dolorosa. Al fin era uno de aquellos de quienes dice el Apóstol que *al descubrir a Dios, en vez de tributarle la alabanza y las gracias que Dios se merecía, su razonar se dedicó a vaciedades y su mente insensata se obnubiló. Pretendiendo ser sabios, resultaron unos necios que cambiaron la gloria de Dios inmortal por imágenes de hombres mortales; y lo que resta, que es prolijo enumerar*».

*Spes enim quae videtur, non est spes; quod enim videt quis, quid et sperat? Ait Apostolus. Si autem quod non videmus speramus, per patientiam exspectamus*⁹⁰⁵.

Pero esta unión significa al mismo tiempo la plenitud de la libertad, pues a partir de ese momento no podrá perderse de nuevo. Esta idea, de la necesidad de la unión con Dios para alcanzar la libertad completa, está relacionada con las anteriores ideas presentadas por San Agustín. Pues el conocimiento de Dios libera, y el error sobre la idea de Dios esclaviza. Si las religiones equivocadas pueden liberar (por enseñar algunas verdades sobre Dios) también esclavizarán en cuanto se separen de la verdad. Así las religiones serán más liberadoras cuando acerquen más al Dios verdadero y más esclavizantes cuanto más se separen de Él. Sólo la verdadera religión puede llevar a un auténtico conocimiento y libertad, porque la Verdad está en Dios y por lo tanto el Dios verdadero es la fuente de la libertad. Sólo la unión perfecta con Él corresponderá con la auténtica y perfecta libertad. Esto, sin embargo, no quiere decir que no exista libertad fuera del conocimiento del cristianismo o más concretamente de Dios. La libertad, como es lógico, tiene muchos grados, tanto desde el punto de vista religioso (como hemos visto) como del arreligioso. Desde este segundo podríamos hablar de la existencia de una «libertad condicionada» (como la denominará V. E. Frankl). Esta libertad aparece limitada por los condicionantes biológicos, psicológicos, sociales; pero a su vez puede ser más limitada o menos según el uso que hagamos de ella. Como ya hemos visto en San Agustín, inclinarse o elegir los vicios nos llevará a perder libertad (Frankl hablará de cómo dejarse arrastrar por los instintos limita nuestra libertad), pero elegir adecuadamente nos hará ser más libre. Pero el santo de Hipona da un paso más, a lo largo del libro X continúa la misma idea, ya expresada de la libertad asociada a unión con Dios. Así al referirse a Porfirio y su búsqueda del camino para libertar el alma, nos dice que no la encontró por buscarla mal y por no ser capaz de expresar libremente sus ideas.

⁹⁰⁵ D. C. D., X, 25. «Por eso sigue lo que parece ha sido el motivo de cuanto se ha tomado de ese salmo: Mi bien es adherirme a Dios; no marchar lejos, no andar exponiéndome a tantas fornicaciones. Y esta unión será perfecta cuando se haya liberado todo lo que debe liberarse. Ahora se cumple lo que está escrito a continuación: *El poner en Dios mi esperanza*. Dice el Apóstol: *Ahora bien, esperanza de lo que se ve, ya no es esperanza; ¿quién espera lo que ya ve? En cambio, si esperamos algo que no vemos necesitamos constancia para aguardar*».

Sed subditus Porphyrius invidis potestatibus, de quibus et erubescerat, et eas libere redarguere formidabat, noluit intellegere Dominum Christum esse principium, cuius incarnatione purgamur⁹⁰⁶.

Y por otro lado le faltó la gracia, que sin embargo presentía como necesaria, para aceptar el cristianismo o más específicamente, reconocer a Cristo como Dios.

Confiteris tamen gratiam, quando quidem ad Deum per virtutem intellegentiae pervenire paucis dicis esse concessum. Non enim dicis: paucis placuit, vel: pauci voluerunt; sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam, non hominis sufficientiam confiteris. Uteris etiam hoc verbo apertius, ubi Platonis sententiam sequens nec ipse dubitas in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia Dei et gratia post hanc vitam posse compleri. O si cognovisses Dei gratiam per Iesum Christum Dominum nostrum ipsamque eius incarnationem, qua hominis animam corpusque suscepit, summum esse exemplum gratiae videre potuisses⁹⁰⁷.

Con esta cita destaca la importancia de la gracia para alcanzar la libertad completa, es decir, la unión con Dios. Esta influencia de la gracia o de Dios sobre la libertad la explica de dos modos. Por un lado la gracia, recibida de Dios, aporta luz para comprender al propio Dios. Por otro lado, la unión con Dios, plena en la vida futura, será la que nos conceda la completa libertad por participación de la libertad de Dios (que es infinita). En cuanto a lo primero, la luz recibida por la gracia, es fácil de entender si planteamos que para cualquier mente finita, la comprensión de un Dios infinito excede sus capacidades, por eso tiene que ser el propio «Infinito» el que facilite la comprensión de sí mismo, esto lo hace mediante la gracia. En cuanto a lo segundo, la unión definitiva con Dios, si entendemos por Dios a la Verdad infinita, la

⁹⁰⁶ D. C. D., X, 24. «Pero Porfirio, sometido a las potestades envidiosas, de que se avergonzaba, aunque temía rebatirlas libremente, no quiso entender que Cristo el Señor es el principio, por cuya encarnación somos purificados».

⁹⁰⁷ D. C. D., X, 29. «Confieras, sin embargo, la gracia, ya que dices se ha concedido a pocos llegar a Dios por la virtud de la inteligencia, pues no dices: plugo a unos pocos o unos pocos quisieron; antes, al decir que se ha concedido, sin duda confieras la gracia de Dios, no la suficiencia del hombre. Y todavía empleas esta palabra más claramente cuando, siguiendo la sentencia de Platón, no dudas tú tampoco de que el hombre no puede llegar en esta vida a la perfección de la sabiduría, pero puede por la providencia y la gracia de Dios completarse después de esta vida en cuanto falta a los que viven según la inteligencia. ¡Oh, si hubieses conocido la gracia de Dios por nuestro Señor Jesucristo, y hubieras podido ver que su misma encarnación, en la que tomó el alma y el cuerpo del hombre, es la manifestación suprema de la gracia!».

Libertad infinita, etc., podemos comprender el sentido de la libertad que puede alcanzarse en su unión, por participación de ella.

En definitiva, la idea de libertad en San Agustín no se comprende si se prescindiese de Dios, el cristianismo y la gracia. Pues si en las citas anteriores hemos visto cómo considera a la persona más libre cuanto mayor es su acercamiento a Dios, en la última hemos podido leer cómo para conseguir esto también es necesaria la gracia, pues muchos que se acercan al conocimiento de Dios, si no dejan actuar a la gracia no consiguen la plena libertad consistente en el mayor conocimiento y unión con Dios. Este tipo de libertad a la que se refiere el Santo podría decirse que es la libertad del alma pero, ¿cómo separar la libertad del alma de la libertad de la persona? San Agustín pone el ejemplo de Abrahán para mostrar que no hay camino hacia la libertad sino a través del Dios verdadero:

Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae, quoniam nulla nisi hac liberari potest. Haec est enim quodam modo regalis via, quae una ducit ad regnum, non temporali fastigio nutabundum, sed aeternitatis firmitate securum. [...] Tunc ipse primitus a Chaldaeorum superstitionibus liberates unum verum Deum sequendo coluit, cui haec promittenti fideliter credidit. Haec est universalis via, de qua in sancta prophetia dictum est: *Deus misereatur nostri et benedicat nos; illuminet vultum suum super nos, ut cognoscamus in terra viam tuam, in omnibus gentibus salutare tuum*⁹⁰⁸.

Como conclusión podemos decir que de existir un Dios verdadero (infinito), sin duda el acercamiento a Él nos proporcionaría una mayor sabiduría de qué son y cómo son las realidades, por lo tanto una mayor libertad, pues el conocimiento de la verdad confiere libertad a la hora de decidir. Es cierto que San Agustín cree en Cristo por la fe, debido a la gracia como él mismo dice. Por este motivo se entiende que también considere a «la gracia» como necesaria para alcanzar una mayor libertad, ya

⁹⁰⁸ D. C. D., X, 32, 1 y 2. «Ésta es la religión que posee el camino para la liberación del alma; por ningún otro fuera de éste puede alcanzarla. Éste es, en cierto modo, el camino real, único que conduce al reino, que no ha de vacilar en la cima del tiempo, sino que permanecerá seguro con la firmeza de la eternidad. [...] Liberado él entonces primeramente de las supersticiones de los caldeos, siguió y adoró al único Dios verdadero, a quien dio crédito fielmente al hacerle estas promesas. He aquí el camino universal, del cual dijo un santo profeta: *El Señor tenga piedad y nos bendiga; ilumine su rostro sobre nosotros, y tenga piedad de nosotros: conozca la tierra tus caminos; todos los pueblos, tu salvación*. Por eso tanto tiempo después, habiendo tomado la carne de la descendencia de Abrahán, dice de sí mismo el Salvador: *Yo soy el camino, la verdad y la vida*».

que esta permite el reconocimiento de Dios. Pero este acercamiento a la libertad plena con la fe en Dios no niega la libertad primera del hombre por el mero hecho de ser hombre, es decir, su capacidad de elección a pesar, o incluso desde, sus condicionamientos. La creencia en una libertad de orden superior, gracias a la intervención de Dios, no hace más pobre la libertad humana, la libertad aceptada por tantos filósofos humanistas y existencialistas que no reconocen la participación divina en la libertad, no es menor por el hecho de que pueda ser superada. Lo que San Agustín presenta es una idea de la libertad vista desde una dimensión divina que completa a la humana.

3.2.2.2 Explicación bíblica del conflicto entre el libre albedrío y la libertad

Si seguimos la lectura de *De Civitate Dei*, concretamente en el libro trece, nos encontramos con la explicación bíblica del conflicto entre el libre albedrío y la libertad, basada en la relación del ser humano con Dios. Veamos cómo lo expresa San Agustín:

Nam postea quam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt; quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt ergo novum motum inoboedientis carnis suae, tamquam reciprocā poenam inoboedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur, et quia superiorem dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat, nec omni modo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita ipsa mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus, trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima praevaricatione gestantes. [...] Ac per hoc a liberi arbitrii malo usu series calamitatis huius exorta est, quae humanum genus origine depravata, velut radice corrupta, usque ad secundae mortis exitium, quae non habet finem, solis eis exceptis qui per Dei gratiam liberantur, miseriarum connexione perducit⁹⁰⁹.

⁹⁰⁹ D. C. D., XIII, 13 y 14. «Apenas habían transgredido el mandato, abandonados de la gracia de Dios, se ruborizaron de la desnudez de sus cuerpos. Por ello cubrieron sus partes vergonzosas con hojas de higuera, que fueron quizá las primeras con las que toparon en su turbación; partes que tenían antes también, sin considerarlas vergonzosas. Percibieron un nuevo movimiento de desobediencia de su carne, como pena recíproca de su desobediencia. Porque el alma, complaciéndose en el uso perverso de su propia libertad y desdendiéndose de estar al servicio de Dios, quedó privada del servicio ante-

No se limita a la narración del origen del pecado original, sino que también explica las consecuencias derivadas de este pecado y cómo, por la utilización inadecuada del libre albedrío, separa al hombre de la auténtica libertad. Es decir, aunque reconoce el valor del libre albedrío, hace notar que paradójicamente, cuando al hacer uso de este, elige mal, se hace menos libre.

Si la libertad es mayor cuanto mayor es la unión con Dios (fuente de la libertad), la utilización de la capacidad de elección (libre albedrío), para separarse de Dios, nos lleva a una pérdida de libertad. Más aún, si por castigo a esta primera separación voluntaria de Dios, tenemos querencia natural a distanciarnos de Él, podríamos decir que a pesar de tener la potencia de ser libres, no somos completamente libres. Según sean nuestras elecciones podremos aumentar o disminuir nuestra propia libertad, según estas nos acerquen o alejen más de la fuente de la libertad. Mientras no se consiga hacer un acertado uso del libre albedrío, no se acercará la persona a la auténtica libertad. Y esto sería así aunque la persona no deje, en ningún momento, de tener libre albedrío. La consecuencia del pecado original conlleva a una pérdida de libertad que sólo la gracia puede contrarrestar (de ahí la importancia de la gracia en relación a la libertad).

Esta argumentación completa lo comentado por San Agustín en los anteriores capítulos y libros. La particularidad de este fragmento es que pone en directa relación la falta de dominio absoluto del alma sobre el cuerpo (se podría entender como sobre los instintos e inclinaciones físicas, en resumen los condicionamientos físicos) con la separación del hombre de Dios, y la aparición de la necesidad de la gracia para alcanzar la libertad completa.

rior del cuerpo; y como había abandonado voluntariamente a Dios, superior a ella, no tenía a su arbitrio al cuerpo inferior ni tenía sujeta totalmente la carne, como la hubiera podido tener siempre si ella hubiese permanecido sometida a Dios. Así comenzó entonces la carne a tener apetencias contrarias al espíritu. Nacidos nosotros con esa lucha y arrastrando con nosotros el origen de la muerte, llevamos en nuestros propios miembros y en nuestra naturaleza viciada la lucha o la victoria de la primera prevaricación [...] Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano, de origen depravado y como de raíz corrompida, hasta la destrucción de la muerte segunda, que no tiene fin, con la excepción de los que por la gracia de Dios se han liberado».

Tanto el pecado original como la gracia, aportan una comprensión existencial, a algunas reacciones del ser humano, que simplemente la biología o la neurociencia no pueden aclarar de forma satisfactoria. ¿Por qué somos egoístas? ¿Por qué deseamos de forma instintiva cosas que van en contra de nuestra felicidad? ¿Por qué hay placeres instintivos que impiden placeres superiores, o más aún, por qué cualquier placer carnal sin un control superior (es decir, de la voluntad) se convierte en causa de infelicidad? Con frecuencia se relaciona ser libre con poder hacer lo que apetece. Pero la ciencia⁹¹⁰ puede mostrar cómo podemos terminar esclavizados por el «me apetece» si no entrenamos a la persona a controlar los apetitos. E incluso, cuando se tiene un gran dominio de la voluntad podemos tener inclinaciones (por ejemplo, debidas al egoísmo) que nos condicionen en nuestras elecciones. San Agustín, citando a San Pablo, explica que esta inclinación al mal no puede ser vencida únicamente por fuerza de voluntad, sino que necesita también la ayuda especial de «la gracia».

Deinde repetens Apostolus, ut amplius commendat sententiam superiorem, Non enim quod volo, inquit, facio bonum, sed quod nolo malum, hoc ago. Si autem quod nolo ego hoc facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Et sequitur: Invenio ergo legem mihi volenti facere bonum; quoniam mihi malum adiacet, hoc est: Invenio legem mihi esse bonum volenti facere quod lex vult; quoniam non ipsi legi, quae dicit: Non concupisces, sed mihi adiacet malum quod nolo, quia et nolens concupisco. Condelector enim, inquit, legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me sub lege peccati, quae est in membris meis. Ista condelectatio legi Dei secundum interiorem hominem de magna nobis venit gratia Dei. In ea quippe interior homo noster renovatur de die in diem, cum in ea proficit perseveranter. Non enim timor est torquens, sed amor libens. Ibi sumus veraciter liberi, ubi non delectamur inviti⁹¹¹.

⁹¹⁰ Son muchos los estudios neurobiológicos que aportan pruebas sobre los cambios a nivel neuronal provocados por las dependencias, un par de ejemplos son: Colado, M. I. «Éxtasis (MDMA) y drogas de diseño: estructura, farmacología, mecanismos de acción y efectos en el ser humano». *Trastornos adictivos* 10.3 (2008): 175-182; y Utrilla, P. «Aspectos farmacológicos de las anfetaminas». (2000) <<http://hdl.handle.net/10481/28335>>. Aunque la persona no es sólo cerebro (o neurobiología) este forma parte de ella y por lo tanto lo que le suceda afecta a la totalidad de la misma.

⁹¹¹ SAN AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia*, I, 30, 33. A partir de ahora citaremos esta obra con la abreviatura: «D. N. C.». «Seguidamente, el Apóstol, insistiendo de nuevo para darle todavía más valor a la sentencia precedente, dice: Pues no hago el bien que quiero. Pero si lo que no quiero lo hago, ya no soy yo el que lo realiza, sino el pecado que habita en mí; y sigue: Encuentro en mí esta ley: cuando quiero hacer el bien, el mal se me pone delante; esto es, encuentro que la ley es un bien para mí, que quiero hacer lo que la ley quiere, porque el mal, que yo no quiero, no se presenta a la misma ley, que dice: No codicies, sino a mí, que siento el apetito contra mi voluntad. Me complazco - dice- en la ley de Dios, según el hombre interior. Pero veo otra ley en mis miembros que combate a la

Por lo tanto encontramos una nueva condición para hablar de auténtica libertad. Según la cual se es libre cuando nuestra conducta coincide con lo que complace al «hombre interior», es decir, según sus propias palabras «cuando no nos deleitamos en contra de nuestra voluntad». Y ¿cuándo se complace al hombre interior? cuando se hacen las cosas por amor, el que ama obra según la ley de Dios, de ahí el «Dilige, et quod vis fac»:

[...] invenimus saevientem hominem factum de caritate; et blandum factum de iniquitate. Puerum caedit pater, et mango blanditur. Si duas res proponas, plagas et blandimenta; quis non eligat blandimenta, et fugiat plagas? Si personas attendas, caritas caedit, blanditur iniquitas. [...] Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas [...] ⁹¹².

De nuevo nos tropezamos con la relación entre la unión con Dios y la libertad, pero de otro modo, en este caso por el amor. Dado que Dios es amor, cuando se hacen las cosas según su ley se sigue la ley del amor infinito, y al acercarnos a Dios también nos acerca a su libertad.

Aunque comenzamos este apartado con la relación entre libertad y pecado original, proponiéndola como ejemplo para entender la diferencia entre libre albedrío y auténtica libertad, es sin embargo, esta relación la que el pelagiano Celestino utiliza

ley de mi espíritu y me tiene prisionero bajo la ley del pecado, que está en mis miembros. Esta complacencia en la ley de Dios, según el hombre interior, nos viene de la inmensa gracia de Dios. En ella, en efecto, nuestro hombre interior se renueva de día en día, en cuanto que avanza en ella con perseverancia. Pues no es temor que tortura, sino amor que deleita. Nosotros somos verdaderamente libres allí cuando no nos deleitamos en contra de nuestra voluntad». Versión castellana de Teodoro C. Madrid y Antonio Sánchez Carazo: *El matrimonio y la concupiscencia*, I, 30, 33. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/nozze_concupiscenza_1_libro.htm>, 15/02/2014, 20:15.

⁹¹² SAN AGUSTÍN, *In epistolam Ioannis ad Parthos*, VII, 8. «[...] Así hallamos que la caridad hace a un hombre duro y la maldad hace a otro afable: el padre pega a su hijo, el traficante de esclavos se muestra afable. Si presentas una y otra acción, los golpes y los gestos de afabilidad, ¿quién no elegirá a éstos y rehuirá aquéllos? Si pones los ojos en los sujetos que realizan esas acciones, es la caridad la que pega y la maldad la que se muestra afable. [...] Así, pues, de una vez se te da este breve precepto: Ama y haz lo que quieras: si callas, calla por amor; si gritas, grita por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor [...]». Versión en castellano por Pío de Luis: *Homilias sobre la primera carta de san Juan a los partos* VII, 8. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/omelia_07_testo.htm>, 15/02/2014, 21:08. A partir de ahora citaremos como: «*I. Ep. J. P.*»

para criticar a San Agustín. En su crítica cree poner en un aprieto al Santo cuestionando la naturaleza del pecado original y en consecuencia, que nuestro libre albedrío esté inclinado al mal y que necesite de la gracia (o ayuda de Dios) para poder ser libre. Celestino se basa en que todo lo que viene de Dios es bueno, y como el libre albedrío procede de Dios no puede estar inclinado al mal:

[...] per quid efficitur homo cum peccato, per naturae necessitatem an per arbitrii libertatem. Si per naturae necessitatem, culpa caret; si per arbitrii libertatem, quaerendum est, a quo ipsam arbitrii libertatem acceperit. Procul dubio a Deo. Deus autem quod dedit, certe bonum est; negari enim non potest. Qua igitur ratione bonum probatur, si magis ad malum quam ad bonum pronum est? Magis enim ad malum quam ad bonum pronum est, si homo per illud potest esse cum peccato et non potest esse sine peccato⁹¹³.

Pero Celestino va a tropezar precisamente con un pensador que ha dedicado mucho tiempo a dilucidar esta cuestión. San Agustín responde sencillamente que el libre albedrío no es el malo, sino el mal uso que se hizo de él, y este mal uso que llevó al pecado original, provocó desde entonces la mala inclinación en el hombre. Y aún dañado con este pecado original, el libre albedrío es el que nos permite elegir pedir ayuda a Dios. Es decir, poder solicitar la auténtica libertad a Aquél que la puede conceder:

Respondetur per arbitrii libertatem factum, ut esset homo cum peccato; sed iam poenalis vitiositas subsecuta ex libertate fecit necessitatem. Unde ad Deum fides clamat: De necessitatibus meis educ me. Sub quibus positi vel non possumus quod volumus intellegere vel quod intellexerimus volumus nec valemus implere. Nam et ipsa libertas credentibus a liberatore promittitur. Si vos, inquit, Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Victa enim vitio in quod cecidit voluntate caruit libertate natura. Hinc alia Scriptura dicit: *A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. Sicut ergo non est opus sanis medicus, sed male habenti-*

⁹¹³CELESTINO citado por SAN AGUSTÍN, *De perfectione iustitiae hominis*, 4, 9. En adelante citaremos el texto agustiniano como «D. P. I. H.» «[...] “¿Por qué causa el hombre está en pecado, por una necesidad de la naturaleza o por el libre albedrío? Si por necesidad de la naturaleza, no hay culpa alguna. Si por el libre albedrío, se busca de quién ha recibido esa libertad de decisión. Sin duda que de Dios. Pero lo que Dios ha dado es ciertamente bueno, y esto no puede negarse. ¿Cómo entonces se prueba que el libre albedrío es bueno, si está inclinado más al mal que al bien? Porque está inclinado más al mal que al bien, si el hombre por causa suya puede estar en pecado y es incapaz de estar sin él”». Versión en castellano del P. Teodoro Calvo Madrid. *La perfección de la justicia del hombre*, 4,9. FAE y BAC, <http://www.augustinus.it/spagnolo/perfezione_giustizia/index2.htm>, 15/02/2014, 20:15.

*bus, ita non est opus liberis liberator sed servis, ut ei dicat gratulatio libertatis: Salvam fecisti de necessitatibus animam meam. Ipsa enim sanitas est vera libertas, quae non perisset, si bona permansisset voluntas. Quia vero peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipiatur tantalibertas, in qua sicut necesse est permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et numquam peccandi voluntaria felixque necessitas*⁹¹⁴.

Aquí San Agustín llega a la clave de la cuestión: con «*fecit necessitatem*» describe un hecho, pero es justo este hecho el que da la única explicación lógica⁹¹⁵. Las alternativas de un conflicto continuo entre el bien y el mal (donde se enfrentan estos como iguales) o de concluir que es algo que no se sabe, son menos racionales. Con respecto a la primera, aceptar dos fuerzas equiparables, una del bien y otra del mal (si aceptamos que Dios es bondad) sería como decir que existe un Dios bondad y un Dios maldad, como el politeísmo por principio es absurdo⁹¹⁶ y debemos rechazar esta idea. La segunda alternativa, darse cuenta de que no alcanzamos por la simple razón a la causa de esta inclinación al mal, y abandonar la posibilidad de una explicación, sería contraria a la naturaleza racional del hombre. De modo que el pecado original se convierte en la clave para entender la naturaleza caída del hombre. Si bien el

⁹¹⁴ D. P. I. H., 4, 9. «Respuesta: Precisamente, el libre albedrío hace que el hombre esté en pecado; pero la mala inclinación, que se siguió ya como pena a partir de la libertad, se ha hecho necesidad. Por eso, la fe grita a Dios: Sácame de mis tribulaciones. Condicionado de este modo, o no podemos entender lo que queremos o, aunque queramos lo que hemos entendido, no lo podemos cumplir. Porque el libertador ha prometido también la misma libertad a los que creen. Dice: Y, si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres. Porque, vencida por el vicio, en el que cayó voluntariamente, la naturaleza se ha visto privada de libertad. Por eso, en otro pasaje se dice: Porque quien ha sido vencido por el vicio, ha quedado encadenado a él también como esclavo. Luego así como no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos, del mismo modo no tienen necesidad de libertador los libres, sino los esclavos, para que pueda agradecerle la libertad: Has librado mi alma de la tribulación. La curación es en sí misma verdadera libertad, y no se habría perdido si la voluntad hubiese permanecido buena. Mas, porque pecó la voluntad, le ha seguido al pecador la dura necesidad de que su haber sea el pecado hasta que se cure totalmente de la enfermedad y reciba la perfecta libertad, en la cual -como debe ser- permanezca la voluntad de vivir bien en él y tenga también una como necesidad voluntaria y dichosa de vivir rectamente y de no pecar jamás».

⁹¹⁵ Aunque sea suprrracional, es decir, aunque supere nuestra capacidad de comprensión y no podamos llegar a comprenderla desde el razonamiento, no es ilógica. Su fundamento está en la Revelación, por lo tanto es en este ámbito, más que intentar razonar la explicación del pecado original, donde habría que plantearse la cuestión, corresponde por tanto a la teología más que a la filosofía.

⁹¹⁶ La idea más avanzada de Dios es que es infinito. Si existiesen varios dioses unos se limitarían a otros, luego ya no se podría hablar de Dios infinito, luego no serían dioses. Como Dios es suma bondad la fuerza del bien siempre ha de ser superior a la fuerza que pueda tener la ausencia del bien, es decir, el mal.

ser humano tiene capacidad de elección, libre albedrío, podrá ser sabio si utiliza esta libertad para pedir la gracia que necesita cuando quiere elegir bien, de actuar con auténtica libertad. Esta naturaleza y su inclinación al mal por la mala elección de Adán y Eva, tiene un paralelismo con la reacción fisiológica de las adquisiciones de los vicios. Si a la hora de la elección nos dejamos arrastrar por los apetitos y no por la mejor elección, caeremos en la esclavitud del vicio, de modo que aunque a los ojos de los hombres actuemos libremente en nuestras elecciones, realmente habremos perdido la libertad, quedándonos tan sólo un libre albedrío sujeto al vicio.

Del mismo modo lo expresa en *De nuptiis et concupiscentia*, cuando al dirigirse a los pelagianos hace una referencia a la libertad basada en la relación con Cristo. Dado que Cristo dice de sí mismo que Él es «la Verdad» y que «la verdad nos hará libres», es en él, en Cristo, en quien se puede encontrar al libertador.

Non est ita ut loqueris, quicumque ista dixisti, non est ita; multum falleris vel fallere meditaris. Non liberum negamus arbitrium, sed: Si vos Filius liberaverit, ait Veritas, tunc vere liberi eritis. Hunc vos invidetis liberatorem, quibus captivis vanam tribuistis libertatem. A quo enim quis devictus est, sicut dicit Scriptura, huic servus addictus est; nec quisquam nisi per gratiam liberatoris isto solvitur vinculo servitutis, a quo est hominum nullus immunis. Per unum quippe hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Sic est ergo Deus nascentium conditor, ut omnes ex uno eant in condemnationem, quorum non fuerit renascentium liberator⁹¹⁷.

Existe el riesgo de confundir la necesidad de un libertador con la ausencia de libre albedrío. El Santo tiene clara esta distinción. Afirma que tenemos libre albedrío, es un hecho constatable, pero al mismo tiempo nos habla de la necesidad de liberarnos de las malas inclinaciones. Es compatible usar el libre albedrío con ser esclavo

⁹¹⁷ D. N. C., II, 3, 8. «No es así, quien quiera que seas tú que has dicho semejantes frases; no es ésta la verdad. ¡Mucho te engañas y tramas engañar! Yo no niego el libre albedrío. Pero dice la Verdad: Si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres. ¡Sois vosotros los que priváis de este Libertador a los cautivos a quienes ofrecéis una falsa libertad! En efecto, de quien uno es vencido, de ése queda hecho esclavo, como dice la Escritura. Y nadie es librado de una esclavitud de la cual no está libre ningún hombre si no es por la gracia del Libertador. Como quiera que por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así se propagó a todos los hombres, por quien todos pecaron. Dios, sí, es el creador de todos los nacidos, pero de esta forma: todos, por culpa de uno, irán a la condenación, si no tienen al libertador que les hace renacer».

de los vicios y pecados que hemos escogido, por eso plantea que sólo es posible recuperar la ansiada libertad de la mano de Dios.

Arbitrium igitur voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo; quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. Unde Veritas dicit: *Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis*. Idipsum est autem, ac si diceret: Si vos Filius salvos fecerit, tunc vere salvii eritis. Inde quippe liberator, unde salvator⁹¹⁸.

Y si hasta ahora hemos hablado de la libertad a nivel individual, podemos ver en el capítulo segundo del libro dieciocho, que el origen del sometimiento de unos a otros en las sociedades, las pérdidas de libertades colectivas, proceden de la misma raíz, del deseo de «comodidades» y «apetitos»⁹¹⁹, y que el sometimiento a estos y el deseo de satisfacerlos hace que los más fuertes se impongan a los más débiles para intentar satisfacerlos. Por lo que podríamos por una misma causa encontramos dos tipos de pérdida de libertad, la de los fuertes sometidos a sus deseos y la de los débiles bajo la opresión de los fuertes. Esto no significa la ausencia de la libertad en el hombre, pero sí una pérdida de ella. Como consecuencia, una pérdida de libertad en las sociedades. Tan sólo sería posible una sociedad totalmente libre cuando todos, ya sean fuertes o débiles, sean libres en el sentido pleno de la palabra, puesto que dejarían la búsqueda de la satisfacción de sus «apetitos», por la búsqueda de la verdad que satisfaría a todos por igual sin necesidad de opresores y sometidos.

Societas igitur usquequaque mortalium diffusa per terras et in locorum quantilibet diversitatibus unius tamen eiusdemque naturae quadam communione devincta utilitates et cupiditates suas quibusque sectantibus, dum id quod appetitur aut nemini aut non omnibus sufficit, quia non est idipsum, adversus se ipsam plerumque dividitur, et pars partem, quae praevalet, opprimit. Victrici enim victa succumbit, dominationi scilicet vel etiam libertati qualemcumque pacem praeferens ac salutem, ita ut magnae fuerint admirationi, qui perire quam servire

⁹¹⁸ D. C. D., XIV, 11, 1. «De suerte que el albedrío de la voluntad es libre cuando no se somete a los vicios y a los pecados. Así fue dado por Dios; y si se pierde por vicio propio no puede ser devuelto sino por quien pudo ser dado. Por eso dice la Verdad: *Sólo si el Hijo os da la libertad seréis realmente libres*. Que es lo mismo que si dijera: “Si el Hijo os salva, estaréis verdaderamente salvados”. Es el libertador, porque es el salvador».

⁹¹⁹ Más concretamente de la libido dominante, que es en el fondo, la tentación primera de querer ser como Dios.

maluerunt. Nam in omnibus fere gentibus quodammodo vox naturae ista personit, ut subiugari victoribus mallent, quibus contigit vinci, quam bellicam omnifariam vastatione deleri⁹²⁰.

En el primer capítulo libro XXII, encontramos el motivo teológico del origen del libre albedrío humano, se nos ha concedido para que podamos inclinarnos a recibir su gracia y en consecuencia llegar al Cielo.

[...] qui fecit hominem etiam ipsum rectum cum eodem libero arbitrio, terrenum quidem animal, sed caelo dignum, si suo cohaereret auctori, miseria similiter, si eum desereret, secutura, qualis naturae huiusmodi conveniret (quem similiter cum praevaricatione legis Dei per Dei desertionem peccaturum esse praesciret, nec illi ademit liberi arbitrii potestatem, simul praeviciens, quid boni de malo eius esset ipse facturus); qui de mortali progenie merito iusteque damnata tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numerum civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur [...]⁹²¹.

Y finalmente nos enfrenta al concepto de libertad celestial. Por un lado nos habla de la libertad de seres celestiales como son los ángeles, muy parecida a la de los hombres en el sentido de tener libre albedrío y poder decidir amar a Dios o apartarse de Él⁹²². Por otro lado de la libertad que alcanza el ser humano que llega al cielo, la

⁹²⁰ D. C. D., XVIII, 2, 1. «La sociedad de los mortales se extiende por toda la Tierra y en la mayor diversidad de lugares, pero está unida por la comunión de la misma naturaleza. Al buscar cada uno la satisfacción de sus deseos, no tiene posibilidad de satisfacer el apetito de nadie, o al menos no el de todos, ya que no es de tal naturaleza que pueda satisfacerlos. Esa sociedad -decimos- se divide con harta frecuencia contra sí misma y subyuga la parte prepotente a la otra parte. Y así sucumbe la vencedora ante la vencedora, prefiriendo al dominio y aun a la libertad cualquier suerte de paz y de salvación; han causado profunda admiración los que se sometieron a la muerte antes que a la esclavitud. Ha prevalecido, en efecto, casi entre todos los pueblos, como un grito de la naturaleza, la elección de someterse al vencedor que le haya tocado en suerte a cada uno, antes de ser destruidos por devastación bélica universal».

⁹²¹ D. C. D. XXII, 1, 2. «Dotado de ese mismo albedrío, creó también recto al hombre, ser viviente ciertamente terreno, pero digno del cielo si permanecía unido a su Creador, así como si le abandonaba había de soportar de modo semejante la desventura conveniente a su naturaleza. Y aunque sabía de antemano que, por la prevaricación de la ley de Dios, había de pecar abandonando al mismo Dios, no le quitó el libre albedrío, previendo a la vez qué bien podía sacar de este mal, Él precisamente, que del linaje mortal, justa y merecidamente condenado, reúne con su gracia un pueblo tan numeroso que suple y restaura la parte caída de los ángeles. Así, esta ciudad amada y celestial no se ve frustrada en el número de sus hijos: se regocija con un número quizá más crecido».

⁹²² D. C. D. XXII, I, 2. «[...] qui liberum arbitrium eidem intellectuali naturae tribuit tale, ut, si vellet, desereret Deum, beatitudinem scilicet suam, miseria continuo secutura; [...]». «[...] Dotó a la criatura racional de un libre albedrío con tales características que, si quería, podía abandonar a su Dios, es decir, su felicidad, cayendo entonces en la desgracia [...]».

libertad absoluta. Esta libertad que alcanza el ser humano en el cielo, conlleva la imposibilidad de cometer errores, faltas o pecados. Puede parecer una limitación, una falta de libertad, si se analiza superficialmente. Pero el santo de Hipona no concibe a la libertad como simple capacidad de elección. Más bien la entiende como la capacidad de hacer lo que se quiere hacer⁹²³. Como todo hombre quiere el bien para sí, si escoge el mal es engañado, por torpeza culpable, consecuencia del vicio o algún mal anterior⁹²⁴. Por lo tanto (como ya hemos visto en otras ocasiones) identifica libertad con escoger lo mejor o el bien. De este modo queda explicada la congruencia entre ser absolutamente libre y no poder pecar.

Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primo creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit; verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei [...]⁹²⁵.

Como hemos podido leer, esta facultad de no poder pecar se debe a la participación de la libertad divina. Es decir, el habitante celestial al participar de Dios, participa también de la libertad de Dios. Esta al ser perfecta no puede caer en el pecado o en defectos⁹²⁶. En resumen, el bien sólo se puede alcanzar cuando somos totalmente libres, libres del pecado, por lo tanto podríamos decir que el no poder pecar, además de no ser una limitación, es una señal del máximo grado de libertad, de haber alcanzado lo que todo individuo desea, llegar al bien, a la felicidad.

⁹²³ ALESANCO *F. S. A.*, p. 142.

⁹²⁴ ALESANCO *F. S. A.*, p. 155.

⁹²⁵ *D. C. D.*, XXII, 30, 3. «Ni dejarán tampoco los bienaventurados de tener libre albedrío, por el hecho de no sentir el atractivo del pecado. Al contrario, será más libre este albedrío cuanto más liberado se vea, desde el placer del pecado hasta alcanzar el deleite indeclinable de no pecar. Pues el primer libre albedrío que se dio al hombre, cuando fue creado en rectitud al principio, pudo no pecar, pero también pudo pecar; este último, en cambio, será tanto más vigoroso cuanto que no podrá caer en pecado. Claro que esto también tiene lugar por un don de Dios, no según las posibilidades de la naturaleza. Una cosa es ser Dios y otra muy distinta ser partícipe de Dios». *Anexo 2*: 1.2.

⁹²⁶ ALESANCO *F. S. A.*, p. 144.

3.2.3 La libertad y el deber

Una de las formas en la que San Agustín entiende la libertad, es asociada al deber. Es conocido cómo relaciona la libertad con la verdad, y cómo considera esencial esta para la acepción más completa de libertad, postulando que sólo es libre el que conoce la verdad de las cosas. De este modo, entiende que el conocimiento de la verdad se convierte en un deber para el que quiere ser libre y también el deber de transmitir la verdad se convierte en una obligación del hombre libre.

¿Cómo llega a estas conclusiones? Nos plantea que si queremos conservar nuestra libertad no nos podemos apartar de la verdad, si no que estamos obligados a ser libres en el mejor de los sentidos. El ejemplo que nos pondrá trata de las obligaciones del historiador como hombre libre. Si el historiador, empujado por la honradez, es libre para narrar tanto lo bueno como lo malo en la historia, mayor es aún la obligación de servir a la libertad, evitando el engaño de los menos entendidos y débiles con respecto al conocimiento de Jesucristo.

Porro si illi scriptores historiae ad honestam libertatem pertinere arbitrati sunt mala civitatis propriae non tacere, quam multis locis magno praeconio laudare compulsi sunt, cum aliam veriore, quo cives aeterni legendi sunt, non haberent: quid nos facere convenit, quorum spes quanto in Deo melior et certior, tanto maior debet esse libertas, cum mala praesentia Christo nostro imputant, ut infirmiores imperitioresque mentes alienentur ab ea civitate, in qua sola iugiter feliciterque vivendum est?⁹²⁷.

Este texto sirve como ejemplo de la obligación del historiador a la verdad como consecuencia del uso de la «honesta libertad», es decir, el que no transmite verdad no ejerce la libertad auténtica que consiste en elegir bien. En el ejemplo de la cita, hacer caso y propalar las calumnias vertidas sobre los cristianos para justificar la

⁹²⁷ D. C. D., III, XVII, 1. «Los historiadores han creído moverse en la auténtica libertad al no callar las lacras de su propia patria. Ellos mismos se han visto obligados más de una vez a prodigarle grandes elogios, a falta de otra más auténtica, cuyos ciudadanos estén inscritos para toda la eternidad. Por tanto, ¿qué no deberemos hacer nosotros, cuya libertad debe ser tanto mayor cuanto es mejor y más cierta nuestra esperanza en Dios, al ver que le imputan a nuestro Cristo los males de la época presente, con el fin de apartar a los más débiles e incautos de esta patria, en la cual, y sólo en ella, viviremos una felicidad sin fin?».

caída de Roma es defender una mentira histórica; si se miente redactando hechos históricos se confunde a los «débiles y menos entendidos» privándoles de la verdad y por lo tanto de la libertad. Por lo tanto los deberes, según San Agustín, para conseguir la auténtica libertad son dos, ser fiel a la auténtica verdad y transmitirla.

3.2.4 Honores y libertad

En el capítulo XVIII del libro V, vemos reflejada la contradicción del espíritu romano que, por un lado, ama la libertad tanto que son capaces de dar la vida por ella, y por ella son capaces de grandes heroicidades, pero por otro lado, aman tanto los elogios, las alabanzas, que por ser estimados son capaces de perder la tan amada libertad, haciéndose esclavos de los mencionados elogios y llegando a cometer grandes crímenes, quedando como dice San Agustín «esclavos del demonio». Este ejemplo histórico, lo aprovecha el Santo para transmitirnos que si los romanos fueron capaces de tan tremendos sacrificios por una, a la postre, falsa libertad, cuánto más nos deberíamos esforzar por conseguir alcanzar la verdadera, y disponernos a heroicidades aún mayores.

Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator. Ait enim: *Natosque pater nova bella moventes. Ad poenam pulchra pro libertate vocabit. Infelix, utcumque ferent ea facta minores. Sed versu sequenti consolatus est infelicem: Vincit amor patriae laudumque immensa cupido.* Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulit miranda Romanos. Si ergo pro libertate moriturosum et cupiditate laudum, quae a mortalibus expetuntur, occidi filii a patre potuerunt: quid magnum est, si pro vera libertate, quae nos ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu liberos facit, nec cupiditate humanarum laudum, sed caritate liberandorum hominum, non a Tarquinio rege, sed a daemonibus et daemonum principe, non filii occiduntur, sed Christi pauperes inter filios computantur?⁹²⁸.

⁹²⁸ D. C. D., V, 18,1. «Pero con respecto a Bruto, el mismo poeta que lo ensalza da testimonio de su desgracia por haber degollado a sus hijos. He aquí sus palabras: “Este padre, enarbolando la bandera sublime de la libertad, condena al suplicio a sus propios hijos, que estaban urdiendo nuevas guerras. ¡Desdichado!, piense lo que piense de estos hechos la posteridad”. No obstante, el verso que sigue proporciona un consuelo a su infelicidad: “Ha quedado triunfante el amor a la patria y la infinita pasión por la gloria”. He aquí los dos resortes que han impulsado a los romanos a realizar sus admirables proezas: la libertad y la pasión por la gloria humana. Si, pues, por la libertad de unos hombres que han de morir, y por el deseo de una gloria que se reclama a los mortales, un padre ha llegado a ejecutar a sus hijos, ¿qué tiene de extraordinario si por la verdadera libertad, que nos rompe las cadenas del

Como resumen, podríamos decir que por un lado considera la «verdadera» libertad como un valor muy superior al honor o la gloria, y por el otro subraya los grandes esfuerzos realizados por los romanos por conseguir honor y una libertad incompleta. Y como conclusión propone que, al menos, se debería hacer el mismo esfuerzo por un valor superior como es el de la libertad auténtica.

3.2.5 El sentido de la libertad

San Agustín nos muestra que a lo largo de la historia se ha utilizado la libertad como pretexto para las acciones más contrarias a ella. Por ejemplo: en nombre de la libertad se prepararon atentados y se levantaron tiranías. Bajo el pretexto de la libertad patria defiende Cicerón a Octavio y finalmente, el propio Cicerón es víctima de la misma «libertad patria» que defendía. Esto nos lleva al vaciado del sentido de la palabra libertad en muchos contextos históricos, convirtiéndose en una, aparentemente, noble excusa para, por ejemplo, justificar acciones que únicamente buscaban alcanzar objetivos políticos o de poder.

Pompei quippe victorem Gaium Caesarem, qui victoriam civilem clementer exercuit suisque adversariis vitam dignitatemque donavit, tamquam regni appetitorem quorundam nobilium coniuratio senatorum velut pro rei publicae libertate in ipsa curia trucidavit. Huius deinde potentiam multum moribus dispar vitiisque omnibus inquinatus atque corruptus affectare videbatur Antonius, cui vehementer pro eadem illa velut patriae libertate Cicero resistebat. Tunc emergerat mirabilis indolis adulescens ille alius Caesar, illius Gai Caesaris filius adoptivus, qui, ut dixi, postea est appellatus Augustus. Huic adulescenti Caesari, ut eius potentia contra Antonium nutriretur, Cicero favebat, sperans eum depulsa et oppressa Antonii dominatione instauraturum rei publicae libertatem, usque adeo caecus atque improvidus futurorum, ut ille ipse iuvenis, cuius dignitatem ac potestatem fovebat, et eundem Ciceronem occidendum Antonio quadam quasi concordiae pactione permetteret et ipsam libertatem rei publicae, pro qua multum ille clamaverat, dicioni propriae subiugaret⁹²⁹.

pecado y de la muerte y del dominio del diablo, no buscando humanas alabanzas, sino por el amor de unos hombres que hay que librar no de la tiranía de un Tarquinio, sino de los demonios y del príncipe de los demonios; qué tiene de extraordinario, digo, si estamos dispuestos no ya a matar a nuestros hijos, sino a contar a los pobres de Cristo en el número de nuestros hijos?».

⁹²⁹ D. C. D., III, 30. «El vencedor de Pompeyo, Cayo César, se portó con clemencia en la victoria de la

Pero si la libertad, esgrimida como justificación, termina dando efectos tan contrarios a la verdadera, podemos ver en otro fragmento que la verdadera nos hace auténticamente libres en cualquier circunstancia. Si un nivel tan elevado de capacidad de elección o libre albedrío, como el que pudiera tener un rey, mal usado puede convertirle en el mayor de los esclavos, también es posible que un siervo al utilizar adecuadamente su libertad y realizar las elecciones justas (dominando, por ejemplo, sus sentidos) sea la persona más libre de su reino. Así se podría encontrar en la misma nación un rey esclavo (que se rinda a sus vicios y errores) y un siervo libre.

In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur quam rebus humanis; malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum maiore licentia; his autem, qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi propria iniquitas. Nam iustis quidquid malorum ab iniquis dominis irrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen. Proinde bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est, nec unius hominis, sed, quod est gravius, tot dominorum, quot vitiorum. De quibus vitiis cum ageret scriptura divina: *A quo enim quis, inquit, Devictus est, huic et servus addictus est*⁹³⁰.

De modo que un rey que se comporta injustamente podría ser comparado con un ladrón o un pirata. Pues un rey que cede a la ambición, queda esclavizado por ella y deja de ser un servidor de sus súbditos (en el sentido del servicio que supone el

guerra civil: a sus adversarios les concedió la vida y el mantener su dignidad. Pero una conjuración de algunos senadores de la nobleza, al apreciar en él una supuesta ambición de proclamarse rey, lo acuchilló en plena Curia, so pretexto de defender la libertad de la República. Tras él apareció Antonio, de vida totalmente diferente, un hombre sucio y corrompido por todos los vicios, que daba la impresión de ambicionar su poder. Cicerón le hizo frente poderosamente, también en nombre de la pretendida libertad de la patria. Y fue en aquel momento cuando empezó a descollar el otro César, aquel joven de excelentes cualidades, hijo adoptivo del famoso Cayo César, y que luego, como ya he dicho, recibió el nombre de Augusto. Cicerón apoyaba a este joven César, para aumentar su potencia contra Antonio, con la esperanza de devolver la libertad a la República, una vez sofocada y desterrada su tiranía. Pero obraba con tanta ceguera y falta de previsión, que primeramente el mismo joven, cuya dignidad y poder él fomentaba, le dio permiso a Antonio para asesinar a Cicerón, como por una especie de pacto de mutua concordia, y luego se apoderó personalmente de la libertad de la República, por la que tantas veces había él pronunciado discursos».

⁹³⁰ D. C. D., IV, 3. «Porque en esta tierra, el reinado de los buenos no es beneficioso tanto para ellos cuanto para las empresas humanas. Al contrario, el reinado de los malos es pernicioso sobre todo para los que ostentan el poder, puesto que arruinan su alma por una mayor posibilidad de cometer crímenes. En cambio, aquellos que les prestan sus servicios sólo quedan dañados por la propia iniquidad. En efecto, los sufrimientos que les vienen de señores injustos no constituyen un castigo de algún delito, sino una prueba de su virtud. Consiguientemente, el hombre honrado, aunque esté sometido a servidumbre, es libre. En cambio, el malvado, aunque sea rey, es esclavo, y no de un hombre, sino de tantos dueños como vicios tenga. De estos vicios se expresa la divina Escritura en estos términos: *Cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo*».

buen gobierno), para utilizar su poder sólo como medio de enriquecimiento personal. Mientras que el rey se hace libre cuando descubre el sentido de su cometido, regir justamente. O dicho de otro modo, se hace más libre cuando descubre el sentido de su libertad, el para qué debe elegir, y se decide a favor de este sentido.

Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: *Quod tibi, inquit, ut orbem terrarum; sed quia «id» ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator*⁹³¹.

Otra forma de explicar esta misma idea la encontramos cuando habla de esclavitud (falta de libertad) asociada al pecado o alejamiento de Dios. Como, por ejemplo, en *De Civitate Dei* XIX, 15. Allí el Santo insiste en la mayor importancia de la libertad espiritual sobre la física. Y vuelve al caso de un hombre sometido a otro y que, sin embargo, puede ser más libre que su amo. Subraya además, que si bien la esclavitud física no es culpa del siervo, la esclavitud del señor (procedente del pecado) no tiene más causante que él mismo. Y esta esclavitud espiritual al ser interna y tan profunda pasa más desapercibida al que la sufre, y causa mayores estragos. De este modo la esclavitud física, puede ser utilizada en beneficio del esclavo para aumentar su virtud, e incluso este puede ganar libertad al poner el corazón en servir bien, y conseguir un servicio internamente realizado con libertad. Por el contrario, la esclavitud del pecado al que físicamente es libre y amo de otro, lo hace cada vez más es-

⁹³¹ D.C.D., IV, 4. «Si de los Gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de ladrones a gran escala? Y estas bandas, ¿qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada. Supongamos que a esta cuadrilla se le van sumando nuevos grupos de bandidos y llega a crecer hasta ocupar posiciones, establecer cuarteles, tomar ciudades y someter pueblos: abiertamente se autodenomina reino, título que a todas luces le confiere no la ambición depuesta, sino la impunidad lograda. Con toda finura y profundidad le respondió al célebre Alejandro Magno un pirata caído prisionero. El rey en persona le preguntó: “¿Qué te parece tener el mar sometido al pillaje?”. “Lo mismo que a ti -respondió- el tener el mundo entero. Sólo que a mí, como trabajo con una ruin galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda una flota, te llaman emperador”».

clavo por la soberbia de su dominio. Esta paradoja cambia así las tornas de «amo» y «esclavo» y nos sorprende al encontrar un amo externamente dominador pero internamente sometido y un siervo externamente esclavo pero internamente libre.

[...] Origo autem vocabuli servorum in Latina lingua inde creditur ducta, quod hi, qui iure belli possent occidi, a victoribus cum servabantur servi fiebant, a servando appellati; [...] Sicut autem supernus Dominus dicit: Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati, ac per hoc multi quidem religiosi dominis iniquis, non tamen liberis serviunt: A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. Et utique felicius servitur homini, quam libidini, cum saevissimo dominatu vastet corda mortalium, ut alias omittam, libido ipsa dominandi [...]⁹³².

En definitiva San Agustín nos descubre el sentido auténtico de la libertad, que no se debe al poder que pueda tener el hombre (rey o esclavo), ni a la capacidad de dominio sobre los demás, sino al correcto uso de la libertad según la condición propia de cada persona. El hombre se hace libre o no según sean sus elecciones.

3.3 Conclusiones

Para poder poner en diálogo el concepto de libertad en San Agustín, con el concepto en Viktor Emil Frankl, no basta con conocer las propiedades que según el Santo tiene la libertad. Es importante, sobre todo, conocer las distintas acepciones que da de ella, así como comprender el conflicto que puede generarse entre el libre albedrío y la libertad auténtica; y también las relaciones que encuentra entre la libertad y la presciencia divina.

⁹³² D. C. D., XIX, 15. «[...] El origen latino de la palabra esclavo (servus) parece ser que radica en los que por derecho de guerra podían ser ajusticiados, pero los vencedores a veces les «conservaban» la vida, haciéndolos siervos (servi), llamados así de servare (conservar) [...] Así afirma el soberano Señor: Quien comete pecado es esclavo del pecado. Por esto sucede que muchos hombres religiosos son esclavos de amos inicuos, quienes, sin embargo, no son libres: Pues cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo. Por cierto que trae más cuenta servir a un hombre que a la pasión, la cual, por no citar más que una: la pasión de dominio, destroza con su misma tiránica dominación el corazón de los mortales [...]». Ver: *Anexo 2*: 1.3.

Si tenemos en cuenta las tres propiedades que San Agustín atribuye a la libertad: espontaneidad, dominio y racionalidad; y examinamos las tres acepciones del concepto que muestra a lo largo de su obra, podremos concluir que aquellas propiedades tan sólo se dan plenamente en la tercera de ellas, es decir, en la libertad que sabe reconocer el bien y lo elige, es decir, en la libertad plena y propiamente dicha. Pues, como vimos, la primera acepción consiste en no sufrir coacción externa, por ejemplo, no ser esclavos; este tipo de libertad cumple la primera propiedad de respetar la espontaneidad de la persona, pero un hombre que no está sometido a otro, no tiene necesariamente dominio de sí (puede estar entregado a los vicios) ni racionalización en sus actos (puede obrar por impulsos). Algo parecido ocurre con la segunda acepción, libertad como «voluntad libre» o como «libre albedrío»: para poder elegir con libre albedrío basta en algunas ocasiones con tener espontaneidad y dominio sobre nuestros actos. Así, en muchas ocasiones los seres humanos, aunque tengan libre albedrío, actúan sin embargo sin conocimiento racional (al menos pleno) de lo que realmente quieren. Sin embargo la tercera acepción, libertad como acción de elección con conocimiento pleno de lo que se elige, requiere no sólo de espontaneidad y dominio sino que también es necesaria la racionalidad, o capacidad de entender intelectualmente qué se elige.

San Agustín también aborda otras cuestiones importantes relacionadas con la libertad humana como son: el conflicto entre el libre albedrío y la libertad auténtica, si la presciencia de Dios limita la libertad, o en qué consiste la libertad que se da en el cielo.

Con respecto a si la libertad del hombre está limitada, o si directamente estamos fatalmente destinados por la presciencia de Dios, el Obispo es rotundo al decir que la una no es limitada por la otra. Nos explica de un modo sencillo que la capacidad de Dios, de ver el momento en que realizamos una elección, no afecta a la libertad ejercida por el ser humano en ese momento, no se trata de un pensamiento o predicción de Dios, se trata de que Él sea testigo de la elección realizada.

El conflicto entre el libre albedrío y la libertad lo expresa en el sentido de que podemos utilizar nuestra capacidad de elección de forma inadecuada, de modo que lleguemos a perder libertad al tomar malas decisiones. La fuente de estas malas elecciones la encuentra por un lado en la ignorancia del que elige y por el otro en las malas inclinaciones debidas al pecado original. Este pecado original es el causante de no poder tener libertad absoluta durante la vida terrena, de modo que sólo con la ayuda de la gracia el hombre puede escoger bien y librarse de esta mala inclinación. De este modo vemos en San Agustín un defensor del libre albedrío, pero al mismo tiempo de un concepto de libertad limitada en el hombre. Precisamente es en la vida futura donde considera que es posible la libertad plena, entendida como consecución del bien máximo en cada uno, pues es imposible elegir mal. Esta libertad es posible por participación de la libertad de Dios. Otra cuestión que trata, consecuencia de la anteriormente mencionada, es cómo es posible que en el cielo el hombre tenga la libertad plena si (al igual que le ocurre a Dios) en el cielo no puede elegir equivocarse o hacer el mal. Esto que en un análisis superficial puede parecer contradictorio, lo explica basándose en que el fin de toda elección es elegir lo mejor: si una persona elige mal es por error o por la inclinación al mal, pero al desaparecer estas dos causas en el cielo, la persona sólo puede elegir bien, y como el bien es lo que realmente quiere, es totalmente libre.

También insiste en la importancia que el ser humano debería dar a la libertad y los esfuerzos que debería dedicar a alcanzarla. Para esto pone el ejemplo de los grandes esfuerzos humanos realizados (por ejemplo en la historia de la Roma antigua) por el honor y cómo, si en comparación es mucho más valiosa la libertad, mayores deberían ser los esfuerzos por alcanzarla.

Finalmente, destaca la importancia de descubrir el sentido auténtico de la libertad. Con la paradoja del rey esclavo y el esclavo libre, nos da a entender que la clave principal no está en la cantidad de «libertad de maniobra»⁹³³ que una persona pueda tener, sino en, desde su condición o posición, saber ser libre internamente y ser dueño de sus instintos, sus pensamientos y sus actitudes.

⁹³³ Ya comentado en «III.1.12».

4) Diálogo entre el concepto frankliano de libertad y el de San Agustín

Este apartado trata (después de sintetizar y discutir la idea de libertad en Frankl y ver la misma idea en San Agustín), de poner en diálogo el concepto de libertad en Viktor E. Frankl con el mismo concepto en San Agustín. El objetivo es encontrar a través de las coincidencias y divergencias, el modo en que ambos autores puedan complementarse.

En primer lugar, hemos detectado un alto nivel de semejanzas entre ambos pensadores. Tanto las propiedades de la libertad, como la mayor parte de las cuestiones relevantes (la existencia o no de la misma, la preponderancia de la responsabilidad sobre la libertad, la necesidad de una finalidad de la libertad, etc.), son coincidentes en ambos autores. Este descubrimiento, ha hecho que consideremos interesante dejar constancia de dichas coincidencias, por eso comenzaremos por ellas (en el siguiente apartado 4.1). Luego continuaremos con las aportaciones que, desde el pensamiento agustiniano, podrían darse al concepto de la libertad (4.2). Estas aportaciones se deben, fundamentalmente a que, en determinados campos de estudio, Viktor E. Frankl no llegó a adentrarse, al menos no con profundidad, bien porque no son propios de la logoterapia, o bien porque simplemente no se los hubiese planteado. Esto ocurre, por ejemplo, con el problema de la libertad en relación a Dios y a la revelación, o con el de la libertad después de la muerte.

4.1 Coincidencias en el concepto de libertad

Es destacable que, según parece, se dan más las coincidencias que divergencias entre ambos autores. Detectamos al menos trece coincidencias relevantes:

- 1) Libertad implícita en la actividad volitiva.
- 2) Libre frente a los instintos.
- 3) Libertad interna.

- 4) Libertad interna/ dignidad.
- 5) Libertad y responsabilidad.
- 6) Oposición «instinto ético»/«instinto vital».
- 7) Respuestas automatizadas o actos reflejos.
- 8) La libertad frente a las neurosis y el pecado.
- 9) Suicidio.
- 10) La verdad libera.
- 11) Autodistanciamiento y *curvatio in seipsum*.
- 12) Religión y ciencia compatibles.
- 13) Sentido /Felicidad.

4.1.1 Libertad implícita en la actividad volitiva

Puede decirse que ambos autores defienden que la libertad está implícita en la actividad volitiva⁹³⁴. Tal como hemos comentado⁹³⁵, el Santo identifica libre albedrío con voluntad libre, pues al decir que la actividad volitiva del alma es libre está diciendo que cada vez que quiere algo, decide algo, lo hace con libertad. Por otro lado, el Doctor de Hipona considera la existencia del alma y sus facultades como evidencias constatables directamente por la experiencia⁹³⁶.

También cree que en el acto de marcarse una meta (que puede considerarse un ejemplo de acto volitivo), está implícita la libertad, pues no es posible marcarse (y mucho menos seguir) un objetivo, si no se dispone de conocimiento (razón) y dominio⁹³⁷, que son precisamente dos de las propiedades de la libertad para San Agustín.

⁹³⁴ Esta postura en Frankl está tratada en: «III. 1.6».

⁹³⁵ Al hablar de la segunda acepción de libertad en San Agustín: «III. 3».

⁹³⁶ Cf. *D. T.*, VIII, 6, 9.

⁹³⁷ Cf. capítulo I- 3.1 de la presente tesis.

4.1.2 Libre frente a los instintos⁹³⁸

San Agustín también defiende la capacidad del hombre para elegir, un ejemplo es cuando, en *Retractationum*, dice que en nuestra potestad está lo que sigue a nuestra voluntad «quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem»⁹³⁹.

4.1.3 Libertad interna

El tipo de libertad, del que habla San Agustín, que nunca se pierde en contra de la propia voluntad (la libertad interna), se relaciona íntimamente con el concepto frankliano de libertad última aún en situaciones del mayor condicionamiento.

Esta idea la vemos reflejada en San Agustín cuando pone el ejemplo del esclavo (que adopta un rol obligado y cuya libertad externa está muy mermada). Y explica cómo este puede ser más libre que su propio señor al que sirve. Pues el esclavo, por el dominio de sí mismo y su actitud (al realizar, por ejemplo, bien su tarea por decisión propia), tiene mayor libertad interna que el señor que es esclavo de sus pasiones⁹⁴⁰.

Otro aspecto en el que Frankl hace destacar la importancia de la libertad interna es cuando se refiere a la «fuerza» que puede provenir de esa vida interior y libertad interna. En San Agustín podemos encontrar un paralelismo cuando considera más fuerte al hombre virtuoso que al físicamente desarrollado⁹⁴¹, por eso podemos decir que son coincidentes en plantear que el desarrollo de la espiritualidad hace más fuerte a la persona en su conjunto. Pero para el Santo la fuerza procede de la vida de

⁹³⁸ Esta postura en Frankl está tratada en: «III. 1.2».

⁹³⁹ Cf. *Retrac.*, I, 22, 4.

⁹⁴⁰ Cf. *D. C. D.*, IV, 3.

⁹⁴¹ *D. L. A.*, I, 10, 20.

virtud y del espíritu, mientras que Frankl con vida interior unas veces se refiere a lo espiritual y otras al desarrollo intelectual⁹⁴².

4.1.4 Libertad interna/ dignidad

En cuanto a la posible relación entre libertad interna y reconocimiento de la propia dignidad (que Frankl observa en los campos de concentración), el Obispo de Hipona, pone el ejemplo de un esclavo que sabiéndose libre en su actitud, conserva la conciencia de su dignidad personal.

4.1.5 Libertad y responsabilidad

Tanto Frankl como el doctor de la gracia dan más importancia al uno responsable de la libertad «libertad para» que al simple hecho de poder elegir «libertad de». El santo lo expresa al hacer énfasis en que la libertad conlleva necesariamente un deber, una responsabilidad⁹⁴³, y nunca separa libertad de responsabilidad cuando habla de la auténtica libertad. Ambos coinciden también en un referente de la responsabilidad, es decir, el ante Quién de la responsabilidad. En cualquiera de las obras del Obispo de Hipona que surge la cuestión de la responsabilidad tiene el referente en Dios (*Confessionum, De Civitate Dei*, etc.).

⁹⁴² Cf. *D. A. E. O.*, IV, 36.

⁹⁴³ Cf. *D. L. A.* III, 18,50.

4.1.6 Oposición «instinto ético»/«instinto vital»

Frankl denomina a la conciencia como «instinto ético», pues al igual que los instintos descubre posibilidades (en relación a la supervivencia, el placer, etc.), la conciencia descubre posibilidades de los valores. Este «instinto ético» se opone frecuentemente a lo que comúnmente llamamos instinto y él denomina instinto vital.

Podemos encontrar un paralelismo (o identificación) con la oposición que San Agustín presenta entre cuerpo y alma.

4.1.7 Respuestas automatizadas o actos reflejos

Podemos encontrar un paralelismo entre la observación, del fundador de la logoterapia, referida a respuestas que se automatizan en base a decisiones previas, y la explicación de la formación de las costumbres en San Agustín⁹⁴⁴.

4.1.8 La libertad frente a las neurosis y el pecado

Frankl propone la necesidad de proteger la libertad de los pacientes. Propone a los terapeutas que eviten los adoctrinamientos. Pero también descubre la importancia de la libertad aplicada a las terapias (análisis existencial), pues (entre otros beneficios) contribuye a liberarse de las neurosis. Desde Rudolf Allers podría plantearse un paralelismo entre Frankl y San Agustín por la relación que encuentra entre neurosis y pecado. Para él, estar libre de las esclavitudes que suponen los pecados, puede llevar al paciente a liberarse de la esclavitud procedente de las neurosis. Pues la ausencia de pecados lleva a la aceptación de uno mismo tal cual es (humildad), y este simple hecho podría acabar con muchas neurosis. Para el Obispo de Hipona el pecado lleva a la esclavitud⁹⁴⁵, la virtud hace al hombre libre, dueño de sí mismo.

⁹⁴⁴ Cf. *Conf.*, X, 40, 65.

⁹⁴⁵ Cf. *Conf.*, VIII, 9, 21.

4.1.9 Suicidio

Tanto desde el pensamiento de Frankl⁹⁴⁶ como desde el de San Agustín⁹⁴⁷ encontramos coincidencia en que elegir «la no existencia» es un acto incompleto de libertad. En todo caso puede hablarse de libre albedrío o de «libertad de» pero ni cumple las propiedades de la libertad en San Agustín ni Frankl lo considera libertad con sentido o auténtica. Para el Santo en una decisión de este tipo falta siempre la «razón» y probablemente el «dominio» (los que se ven impulsados por pasiones o por estados de ánimo depresivos). Por tanto ambos estarían de acuerdo en afirmar que el suicidio no es un auténtico acto de libertad.

4.1.10 La verdad libera

Como pudimos ver en «III. 1.16» para el fundador de la logoterapia hay una estrecha relación entre la verdad y la libertad (si bien no aborda ampliamente el tema). Pues la primera nos lleva a la segunda. Esta idea de que la verdad libera es recogida también, y en su sentido pleno, por San Agustín⁹⁴⁸. Ambos citan la famosa sentencia «La verdad os hará libres», Viktor Frankl por la influencia que tuvo en él una dedicatoria que le hizo Allers con dicha cita. San Agustín porque cita directamente al Evangelio:

Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati. Ipsa enim Veritas etiam homo cum hominibus loquens, ait credentibus sibi: «Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis, et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos» [...] ⁹⁴⁹.

⁹⁴⁶ Cf. *Ä. S.* 1948, p. 41.

⁹⁴⁷ Cf. *D. L. A.*, III, 7-8, 20-23.

⁹⁴⁸ Cf. *D. L. A.*, II, 13, 37.

⁹⁴⁹ *D. L. A.*, II, 13, 37. «En esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta verdad suprema; y es nuestro mismo Dios, quien nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecha hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: Si sois fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres (Jn. 8, 31-32) [...]».

4.1.11 Autodistanciamiento y *curvatio in seipsum*

Podría establecerse un paralelismo entre la idea de la *curvatio in seipsum* agustiniana y el autodistanciamiento frankliano. En este sentido podemos encontrar una aproximación de Frankl a San Agustín en la relación que encuentra entre la libertad y la capacidad humana de salir de sí mismo.

4.1.12 Religión y ciencia compatibles

El doctor de la gracia, además de coincidir con este pensamiento⁹⁵⁰ (que hemos encontrado en la logoterapia), resulta ser un ejemplo de que esto es así (santo y científico que ama la ciencia y la considera el alimento del alma).

4.1.13 Sentido /Felicidad

Al igual que Frankl considera que las elecciones apartadas del sentido llevan a la frustración⁹⁵¹ en San Agustín podemos encontrar un paralelismo. Concretamente cuando considera que en la unión con Dios está la felicidad y el sentido, y que cuando se buscan fuera de Él no se encuentra. Por eso indica que el fin de la libertad es la felicidad que está en la unión con Dios y que nuestras decisiones pueden acercarnos o alejarnos a esa felicidad, haciéndonos más libres cuanto más acertadas son y menos libres cuanto más equivocadas. Para Frankl, la felicidad es una consecuencia de la realización del sentido.

⁹⁵⁰ Cf. *D. B. V.*, I, 2, 8.

⁹⁵¹ Ver» «1.3 Libertad y sentido».

4.2 Aportaciones al concepto de libertad desde el pensamiento de San Agustín

Al poner en diálogo a Viktor E. Frankl con San Agustín, además de coincidencias, podemos encontrar otros aspectos en los que podríamos hablar de complementariedades o aportaciones desde distintos enfoques. Nos estamos refiriendo, en especial a aquellas cuestiones que, el fundador de la logoterapia, o bien no ha tratado (por considerarla fuera del campo de la logoterapia) o bien las ha tratado superficial o tangencialmente. Las seis que hemos destacado son:

- 1) Conocimiento de Dios y libertad.
- 2) La relación del Amor con el sentido último.
- 3) El pecado original como condicionante de la libertad.
- 4) La gracia como ayuda imprescindible para ser libres.
- 5) Libertad en la vida después de la muerte.
- 6) Libertad y Providencia.

4.2.1 Conocimiento de Dios y libertad

En «III.3.2.2.1 Libertad y conocimiento de Dios», hemos comentado cómo, según San Agustín, el mayor conocimiento de Dios proporciona mayor sabiduría y libertad. Para el santo, acercarse a Dios supone acercarse a la máxima libertad posible, de modo que cuanto mejor conozca y más unida esté la persona a Dios más libre será.

4.2.2 Amor como camino hacia el sentido último

En el pensamiento de San Agustín los valores pueden ayudar a encontrar el sentido (aunque como medios secundarios), pero el medio fundamental es el amor, en primer lugar a Dios y luego al prójimo. La pérdida del sentido no se debe, según su pensamiento, tanto a errores de elección como a faltas a la hora de amar (pecado),

es decir, a la falta de amor como causa para alejarse de la meta. La búsqueda del sentido se centra más en amar bien que en acertar o no en cada elección, pues es posible equivocarse amando y a pesar del error no apartarse de la meta (Dios): «Dilige et quod vis fac»⁹⁵².

4.2.3 El pecado original como condicionante de la libertad

Aunque San Agustín también considera al hombre libre frente a sus instintos, señala otra fuerza que puede inclinar al mal, el pecado original. El Doctor de la gracia considera que frente al pecado original, el hombre no es incondicionado, ni siempre puede ser libre, si no es por el auxilio de la gracia, es decir, necesita de la ayuda de Dios para ser auténticamente libre⁹⁵³. Esto implica que el Santo contempla la posibilidad de que lo espiritual sufra la esclavitud del pecado, es decir, que por sus malas acciones el hombre pueda perder libertad incluso en el espíritu. Desde este planteamiento se podría aceptar que en la dimensión espiritual siempre puede quedar algo de libertad, pero no la libertad completa y sin afección alguna.

4.2.4 La gracia como ayuda imprescindible para ser libres

Si en la logoterapia se habla de libertad frente a condicionamientos, en San Agustín igualmente podemos ver una libertad «frente a» las malas inclinaciones y el pecado. Pero también nos encontramos con una libertad «gracias a» o «favorecida por» Dios, esta puede contrarrestar las limitaciones que a la libertad pone el pecado original⁹⁵⁴. Es decir, San Agustín entiende la libertad humana dentro de un proceso que es dinámico en el que intervienen varios factores. Por un lado la naturaleza humana está condicionada por el pecado original, que lo inclina al mal, de modo que no sólo los instintos pueden empujarlo a una elección, sino también esta inclinación al mal. Y por otro lado cada elección nos hace más o menos libres.

⁹⁵² Cf. *I. Ep. J. P.*, VII, 8.

⁹⁵³ Cf. *D. N. C.*, I, 30, 33.

⁹⁵⁴ Cf. *D. N. C.*, I, 30, 33.

Por tanto, aunque acepta también de la posibilidad de oposición frente a los condicionamientos, deja constancia de que esto es muy difícil y requiere no sólo la voluntad del espíritu, sino la ayuda de Dios. Esta necesidad de una ayuda extraordinaria, la aclara con la explicación de la influencia que ejercen en la persona tanto el pecado original como la gracia. Pues San Agustín cree en la existencia de un condicionante en la dimensión espiritual, el pecado original, cuyo efecto es provocar la inclinación a los vicios y dificultar la libertad de la voluntad. Pero, por otro lado, defiende la existencia de la gracia (don recibido de Dios) que puede compensar y superar esta mala inclinación. De modo que como la gracia es un regalo recibido no depende de cambios físico-químicos ni psicológicos, está por encima de ellos y puede recibirse repentinamente en lugar de gradualmente (que es como ocurren, por norma, los cambios en las dimensiones inferiores del hombre). Esto podría explicar cambios de conductas repentinos en personas que se liberan de vicios o malas inclinaciones sin una causa físico-psíquica que lo pueda justificar. Como el propio Santo manifiesta en *Confessionum*, es muy difícil liberarse de los vicios:

Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium, antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant: “Dimittisne nos?” et: “A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum”, et: “A momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum”⁹⁵⁵.

Queda clara la dificultad de dejar de hacer algo que en algún momento hemos elegido por suponer que es una fuente de placer o beneficio. No es tan fácil como tomar la decisión intelectual de dejar de hacerlas. Por eso, y basándose no sólo en la revelación, sino también en su propia vivencia, San Agustín considera la gracia de Dios como imprescindible para librarse de ellos:

Et de vinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum servitute quemadmodum me exemeris, narrabo et confitebor nomini tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus. Agebam solita crescente

⁹⁵⁵ Conf., VIII, 11, 26. «Reteníanme unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades antiguas amigas mías; y tirábanme del vestido de la carne, y me decían por lo bajo: “¿Nos dejas?” Y “¿desde este momento no estaremos contigo por siempre jamás?” Y “¿desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello?”».

anxietudine et quotidie suspirabam tibi, frequentabam ecclesiam tuam, quantum vacabat ab eis negotiis, sub quorum pondere gemebam⁹⁵⁶.

Si bien es una explicación a un problema desde la Revelación, al menos no deja sin respuesta a una cuestión tan importante.

4.2.5 Libertad en la vida después de la muerte

La religión católica, San Agustín con ella, cree en la resurrección del cuerpo y en la inmortalidad del alma⁹⁵⁷. Para San Agustín el muerto no es su propio pasado, aunque es juzgado según haya sido este, pasa a una nueva vida, mejor y que no necesariamente corresponde a las acciones vividas, pues la redención y el arrepentimiento pueden borrar en mal realizado en el pasado⁹⁵⁸. Por lo tanto el futuro, esta vez eterno, puede ser mucho mejor de lo que correspondería simplemente a la «película» de la propia vida. La «película» (a la que a modo de símil hace referencia Frankl) se quedaría en el momento del juicio para luego ser superada.

Para una concepción agustiniana la muerte, y concretamente la «entrada» en el Cielo, supone la liberación de condicionamientos y ataduras, la libertad perfecta, pues libre es el que escoge el Bien, ya que todos deseamos el Bien, por lo tanto es en el Cielo cuando se consigue de forma plena. Y no solo defiende la libertad en el Cielo como consecuencia de alcanzar el Bien, o como cumplimiento de una promesa de Cristo «la verdad os hará libres» (Jn 8:32), sino también por participación de la libertad perfecta que se da en Dios.

⁹⁵⁶ Conf., VIII, 6, 13. «También narraré de qué modo me librate del vínculo del deseo del coito, que me tenía estrechísimamente cautivo, y de la servidumbre de los negocios seculares, y confesaré tu nombre, ¡oh, Señor!, ayudador mío y redentor mío. Hacía las cosas de costumbre con angustia creciente y todos los días suspiraba por ti y frecuentaba tu iglesia, cuanto me dejaban libre los negocios, bajo cuyo peso gemía».

⁹⁵⁷ Cf. D. D. C., I, 19, 18.

⁹⁵⁸ Cf. D. N. C., II, 28, 46.

4.2.6 Libertad y Providencia

Cuando estudiamos la relación entre libertad y providencia en Frankl, pudimos comprobar cómo incluía a San Agustín entre los pensadores que tienen una visión quietista.

[...] die Ausgangsposition der Existenzphilosophie. Ihrer Grundthese nun von der eigentlichen Wirklichkeit und einzigen Bedeutsamkeit der Gegenwart können wir als Gegenstück die Auffassung jenes Quietismus gegenüberstellen, der im Anschluß etwa an Platon und Augustinus statt der Gegenwart die Ewigkeit als die eigentliche Wirklichkeit ansieht⁹⁵⁹.

Tal vez, la lectura de San Agustín de forma autodidacta⁹⁶⁰ llevó, por la falta de dirección, a una mala interpretación de este autor al respecto (pues si se hace una lectura parcial podría darse tal confusión). Así en la misma obra citada podemos leer: «Es ist nun klar, daß dieser Quietismus in unmittelbarer Konsequenz in einen Fatalismus hineinführen wird: der Mensch wird glauben, die Hände in den Schoß legen zu dürfen - nachdem ja ohnehin alles schon "ist"»⁹⁶¹. Sin embargo, en *De Civitate Dei*, capítulo IX del libro V, del citado San Agustín, obra en la que rebate la postura de Cicerón (el título del capítulo es: *De la presciencia de Dios y de la libre voluntad del hombre contra la definición de Cicerón*) podemos leer:

Nos adversus istos sacrilegos ausus atque impios et Deum dicimus omnia scire antequam fiant, et voluntate nos facere, quidquid a nobis non nisi volentibus fieri sentimus et novimus. Omnia vero fato fieri non dicimus, immo nulla fieri fato dicimus;⁹⁶²

⁹⁵⁹ D. W. S., p. 47 (50). «[...] la posición inicial de la filosofía existencial. A su tesis básica de la verdad genuina y significación única del presente podemos yuxtaponer el concepto de aquel quietismo que partiendo de Platón y San Agustín, considera, en vez del presente, la eternidad como única verdad».

⁹⁶⁰ Längle refiere que Frankl leyó a San Agustín en la biblioteca de Theresienstadt: LÄNGLE 2000, p. 82.

⁹⁶¹ D. W. S., p. 48 (51). «Está claro que este quietismo lleva como consecuencia inmediata al fatalismo: el hombre creerá que puede dejarse estar ya que todo está determinado».

⁹⁶² D. C. D., V, 9, 3. «Contra esta sacrílega e impía audacia nosotros afirmamos que Dios conoce todas las cosas antes de que sucedan, y que nosotros hacemos voluntariamente aquello que tenemos conciencia y conocimiento de obrar movidos por nuestra voluntad. No decimos que todo suceda por el

Es decir, San Agustín cree en la compatibilidad entre la presciencia de Dios y la libertad del hombre, hasta el punto de decir que nada ocurre bajo el influjo del «destino». Ahora bien, no está identificando destino con Providencia, sino con el sentido vulgar referido a la astrología:

[...] quoniam fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est, quoniam res ipsa inaniter asseritur, nihil valere monstramus. Ordinem autem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, neque negamus, neque fati vocabulo nuncupamus, nisi forte ut fatum a fando dictum intellegamus, id est a loquendo⁹⁶³.

Y especifica que la voluntad del hombre es la causa de sus actos, y que Dios conoce esas causas del mismo modo que sus consecuencias:

Non est autem consequens, ut, si Deo certus est omnium ordo causarum, ideo nihil sit in nostrae voluntatis arbitrio. Et ipsae quippe nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo eiusque praescientia continetur, quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt; atque ita, qui omnes rerum causas praescivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit, quas nostrorum operum causas esse praescivit⁹⁶⁴.

Un conocimiento más profundo de la filosofía agustiniana lleva a comprender que San Agustín entiende que el hombre es libre en su elección, pero como para Dios no hay tiempo, puede presenciar ese acto de elección. Es por eso que sabe lo que va a ocurrir, porque para Él todo es presente.

destino; es más, afirmamos que nada ocurre bajo su influjo».

⁹⁶³ D. C. D., V, 9, 3. «La palabra destino, tal como se suele usar, es decir, la posición de los astros en el momento de la concepción del nacimiento de alguien, es una expresión sin contenido que de nada sirve, como ya hemos demostrado. En cuanto al orden de las causas, en el que ocupa un lugar primordial la voluntad de Dios, ni lo negamos ni lo llamamos destino, a no ser que el término fatum lo hagamos derivar de fari, que tiene el sentido de hablar».

⁹⁶⁴ D. C. D., V, 9, 3. «Pero de que para Dios esté determinado el orden de las causas no se sigue que ya nada quede bajo nuestra libre voluntad. En efecto, nuestras voluntades mismas pertenecen a ese orden de causas, conocido de antemano por Dios en un determinado orden, puesto que la voluntad del hombre es la causa de sus actos. Por eso, quien conoce de antemano todas las causas de los acontecimientos no puede ignorar, en esas mismas causas, nuestras voluntades, conocidas también por Él como las causas de nuestros actos».

Sicut autem voluntatem beatitudinis, cum esse coeperis beatus, non tibi aufert praescientia Dei, quae hodieque de tua futura beatitudine certa est: sic etiam voluntas culpabilis, si qua in te futura est, non propterea voluntas non erit, quoniam Deus eam futuram esse praescivit⁹⁶⁵.

Por ese motivo el conocimiento que Dios tiene de la elección libre, no determinará la elección del ser humano en el momento de tomar su decisión. De forma resumida lo dice el Obispo en *De Libero Arbitrio* del siguiente modo:

Aug. – Quia, nisi fallor, non continuo tu peccare cogeres, quem peccatum esse praescires; neque ipsa praescientia tua peccare eum cogeret, quamvis sine dubio peccaturus esset: non enim aliter id futurum esse praescires. Sicut itaque non sibi adversantur haec duo, ut tu praescientia tua noveris quod alius sua voluntate facturus est; ita Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt⁹⁶⁶.

El Santo, en consecuencia, no considera que la Providencia (que para él se identifica con el concepto personal de Dios) limite al hombre, sino que lo acompaña⁹⁶⁷ y quiere su plena libertad.

⁹⁶⁵ D. L. A., III, 3, 7. «Pues bien, así como tu voluntad de ser feliz, cuando comienzas a serlo, no anula la presciencia de Dios, que es indubitable hoy, como siempre, respecto de tu felicidad futura, del mismo modo, si el día de mañana has de realizar voluntariamente un acto culpable, no porque Dios lo vea de antemano dejará de ser un acto voluntario».

⁹⁶⁶ D. L. A., III, 4, 10. «Ag: —Porque, si no me engaño, tú no obligarías a pecar a nadie por el simple hecho de que previeras que había de pecar, pues, de lo contrario, no preverías que había de cometer tal pecado. Así, pues, como no se oponen estas dos cosas, a saber, el que por tu presciencia conozcas lo que otro ha de hacer por su propia voluntad y el hecho de obrar él libremente, así Dios, sin obligar a nadie a pecar, prevé, sin embargo, quiénes han de pecar por su propia voluntad».

⁹⁶⁷ Cf. D. C. D., V, 9, 3.

5) Conclusiones y prospectivas

5.1 Conclusiones

Llegados al apartado de conclusiones es el momento de recordar que el objetivo de este trabajo es contribuir en el estudio del concepto de libertad. La tesis pretende ser un primer paso en nuestra comprensión de esta realidad, que al tener diferentes caras (por ser una realidad poliédrica) requiere que se afronte desde diferentes paradigmas para procurar alcanzar una definición integral sobre la base del concepto en diferentes autores. En este sentido, consideramos de interés seleccionar a dos pensadores que, desde distintas épocas y paradigmas, hubiesen tratado este universal compartido. Por un lado, y como punto de partida y materia de estudio central en nuestra investigación, a Viktor Emil Frankl. Este autor de reconocido prestigio en la psiquiatría y en la psicología, es también fundador de la tercera escuela de psicología vienesa y en su antropología destaca la importancia que da a la libertad. El otro autor estudiado como punto de contraste del primero, San Agustín, es considerado como uno de los filósofos que de forma más notable se ha preocupado por el tema de la libertad. Hemos comprobado que el estudio conjunto de los dos autores permite una comprensión de ambos desde la complementariedad. Ambos son humanistas que se acercan a la cuestión desde la propia autoconciencia de la condición humana.

Para llevar a cabo este objetivo, partimos de una hipótesis principal: *Es posible sentar las bases para un estudio integral de la libertad humana desde la metaclínica de Viktor E. Frankl*. Esta hipótesis implicaba cinco hipótesis secundarias:

- Es posible encontrar sólidos argumentos a favor de la libertad humana en la metaclínica de Viktor E. Frankl.
- Es posible una complementariedad entre el concepto de libertad en Viktor E. Frankl y el mismo concepto en San Agustín.

- La complementariedad entre ambos autores resulta enriquecedora, de modo que el resultado será un concepto de libertad que se acercará más a la definición integral de libertad.
- El ser humano puede considerarse libre a pesar de los distintos condicionamientos a los que está sometido.
- El uso que hagamos de nuestra capacidad de elección nos hace más o menos libres. Es decir, cada elección llevará a ser más o menos libre en la elección siguiente.

Para comprobar estas hipótesis hemos dividido el trabajo en tres etapas: en primer lugar analizar el concepto de la libertad en la obra del Viktor Emil Frankl; en segundo lugar realizar una aproximación a la noción de libertad en San Agustín como base para poder poner en diálogo a ambos autores; en tercer lugar la puesta en diálogo propiamente dicha, dónde destacar coincidencias y complementariedades.

Del estudio del concepto de libertad en la obra de Frankl podemos extraer unas conclusiones que podrían ser agrupadas en al menos cuatro categorías: relación de la libertad con el sentido; destino, libertad y condicionamientos; «libertad de» y «libertad para»; y la relación de la libertad con el destino.

1) Libertad y dimensión noética: la libertad en busca del sentido. A lo largo de su obra se pueden encontrar muchas referencias a la importancia del desarrollo espiritual en relación a la libertad. Paradójicamente Frankl observará que en ocasiones ante una pérdida de libertad física es posible un aumento de vida interior y en consecuencia de libertad interior. En este sentido pondrá diferentes ejemplos, desde el valor que en las situaciones difíciles puede adquirir la belleza de un paisaje, hasta la observación de que los físicamente menos dotados eran (con cierta frecuencia) los más fuertes en el campo de concentración, no por su débil constitución, sino porque esta solía corresponder a una vida intelectual anterior a la vida en prisión. Sólo desde unos valores asentados en esta

dimensión, de una conciencia plena del espíritu, es posible ser auténticamente libres. Comprobará que la búsqueda de sentido reforzará la libertad interior del hombre. Otras ideas expresadas en relación a la dimensión espiritual son:

1. Lo espiritual es lo libre en el ser humano.
2. La capacidad de autodistanciamiento hace impredecible al hombre, esta impredecibilidad es síntoma de libertad. Luego el autodistanciamiento es la capacidad humana que está en la base de la libertad.
3. Si una persona no cree en su propia libertad será manipulable con mayor facilidad.
4. El correcto uso de la libertad interior hace que la persona reconozca su dignidad personal ante las circunstancias más adversas.
5. Lo espiritual ayudará a la persona a cobrar también conciencia de su libertad y responsabilidad.
6. Gracias a los valores (creativos, vivenciales y actitudinales) podemos encontrar el sentido. Renunciar a los valores y el sentido llevan a la cosificación de la persona, haciendo que viva como si no fuera libre.
7. Donde hay un objetivo en la acepción del sentido de la vida, hay una voluntad. Las personas con una meta en la vida, con un objetivo claro, con sentido, se hacen conscientes de su capacidad para alcanzarlo, de la libertad que les permite luchar por conseguirlo o rendir-se sin llegar a él.
8. El desarrollo del vacío existencial facilita la aparición de las neurosis. Como estas condicionan la conducta se puede decir que el vacío existencial limita a la libertad humana.
9. Tenemos un inconsciente espiritual. Este es irreflejo e irreflexionable y tiene capacidad anticipatoria. En él se toman las decisiones más auténticas.

2) Libertad frente a los condicionamientos. La predisposición genética y biológica, psicológica y los condicionamientos sociales en cualquier sentido pueden ser afrontados desde la elección de actitudes.

1. Considera al hombre libre frente a los instintos, la herencia y el ambiente. Ante el principio del placer psicoanalista (al que por motivos pedagógicos Frankl se referirá como «voluntad de placer») y ante la «voluntad de poder» de Jung, Frankl contrapondrá la «voluntad de sentido». Con esto quiere decir que los instintos no pueden ser motivaciones primarias (sí lo es la necesidad de sentido) sino secundarias. Su postura está fundamentada en la logoterapia y en la observación de la conducta en los campos de concentración.
2. El hombre sano tiene experiencia de su capacidad de elección, se percibe como ser libre.
3. Las respuestas automáticas están basadas en decisiones previas (libres) de la persona, que conforman una actitud ante determinado tipo de situaciones. Luego no puede hablarse de ellas como totalmente ajenas a la elección libre.

3) «Libertad de» y «libertad para». En esta categoría incluimos todas las referencias a los dos aspectos de la libertad y su relación con la responsabilidad.

1. Toda libertad conlleva una responsabilidad, toda responsabilidad necesita de un «ante qué» o «ante quién». La respuesta puede ser encontrada en primera instancia en el sentido y según la opción personal se alcanza en el «ultrasentido».
2. El humor nos ayuda a ser más libres: provoca autodistanciamiento, y como ya hemos visto este permite actuar con mayor libertad.
3. La libertad es inherente a toda decisión.

4. La capacidad de elección es posible aún cuando las circunstancias externas limitan la libertad de elegir el comportamiento externo.
5. El paciente psicótico, aún en los casos más extremos, conserva libertad: La libertad de actitud interior.
6. La libertad es una de las claves para combatir la neurosis.
7. Suicidarse es una forma incompleta de libertad. La posibilidad de decidir suicidarse es, sin duda, una manifestación de nuestra libertad. Pero la elección del suicidio es una forma incompleta de libertad. Pues mientras que la libertad auténtica o completa tiene un sentido (es libertad «para» y está íntimamente unida a la responsabilidad), la elección o el acto del suicidio es una huida de la responsabilidad.
8. La masa rechaza la libertad del individuo, pero a la masa no se le puede atribuir libertad ni responsabilidad. El hombre es responsable hasta cuando renuncia a su libre decisión a favor de la masa, precisamente se hace responsable de la renuncia. La responsabilidad es personal, bien del dirigente de la masa, bien de cada individuo en el momento en que se entrega a la masa.

4) Relación entre la libertad y el destino. Frankl considera que el destino en el sentido de fatalidad o predestinación no existe. Pero utiliza el término destino con otra acepción, la de aquellas cosas en la vida que son inamovibles. Con respecto a esta forma de entenderlo entiende que la libertad precisamente consiste en posicionarse frente al destino.

Finalmente, una conclusión que no se puede encuadrar en ninguna de las anteriores porque más bien interrelaciona los distintos campos: la religión, la libertad y el conocimiento científico no se excluyen ni se contradicen, entre ellas no hay oposición sino complementariedad desde la autonomía.

Del estudio del concepto de libertad en San Agustín, como conclusión, podemos señalar varias acepciones en las que entiende este término y varias relaciones que encuentra que la libertad tiene.

A partir de las propiedades que descubre en la libertad —espontaneidad, dominio y racionalización— San Agustín entiende la libertad de tres modos:

1) Libertad como no sufrir coacción externa. Este tipo de libertad cumple la primera propiedad de respetar la espontaneidad de la persona. Pero no cumple necesariamente la segunda y tercera propiedades. Un hombre que no está sometido a otro, no tiene necesariamente dominio de sí (puede estar entregado a los vicios) ni racionalización en sus actos (puede obrar por impulsos).

2) Libertad como «voluntad libre» o como «libre albedrío». En esta segunda acepción deben darse tanto la espontaneidad como el dominio. Pero no necesariamente la racionalización de los actos. Así, en muchas ocasiones es posible elegir sin tener conocimiento claro de qué se elige aunque se esté libre de coacciones y tenga dominio sobre su elección.

3) Libertad como acción de elección con conocimiento pleno de lo que se elige. Este tipo de libertad si requiere que se den las tres propiedades mencionadas.

Tales comprensiones de la libertad permiten al Obispo descubrir en ella cuatro relaciones destacables: el conflicto entre el libre albedrío y la libertad auténtica; prescencia de Dios y libertad; relación pecado/gracia y libertad; la libertad en el Cielo.

1) Conflicto entre el libre albedrío y la libertad auténtica. Teniendo en cuenta la segunda y tercera acepción de libertad señaladas anteriormente, puede darse el caso de una contradicción entre ellas. Una mala decisión, tomada gracias al libre albedrío, pero sin conocimiento racional de qué es lo que se elige, puede llevar a apartarnos de la libertad auténtica. La fuente de los errores en la elec-

ción la señala el Obispo de Hipona en la ignorancia y en las malas inclinaciones debidas al pecado original.

2) Presciencia de Dios y libertad. El doctor de la gracia explica que la capacidad de Dios de saber qué va a ocurrir (o qué vamos a hacer) en el futuro, no es algún tipo de adivinación que por tanto determinaría la conducta. No se trata de una predicción de Dios, lo que ocurre es que para Dios no existe el tiempo, es como si todo fuese presente, por eso no es que sepa qué va a ocurrir, sino que es testigo de la elección libre realizada por el ser humano.

3) Relación pecado/gracia y libertad. El pecado original es considerado por Aurelio Agustín como el causante de no poder tener libertad absoluta durante la vida terrena. De modo que sólo con la ayuda de la gracia el hombre puede escoger bien y librarse de esta mala inclinación. El Santo propone un concepto de libertad limitada en el hombre, donde además de los posibles condicionantes físicos o psíquicos entran en juego continuamente la inclinación proveniente del pecado original y la ayuda liberadora de la gracia.

4) La libertad en el Cielo. La libertad en la vida futura, en el Cielo, la entiende como participación de la libertad de Dios. Al igual que Dios, el hombre una vez en el Cielo no puede escoger mal. Esto podría interpretarse como una falta de libertad. Pero si atendemos a la tercera acepción de libertad en San Agustín, elegir sabiendo qué es lo que se elige, con dominio y espontaneidad, cualquier ser humano elegiría no equivocarse nunca, dicho de otro modo, alcanzar el sentido de su vida, ser feliz. En el pensamiento agustiniano se entiende porque las dos causas para las malas elecciones, la ignorancia y el pecado, desaparecen, por lo tanto se es totalmente y auténticamente libre.

De la puesta en diálogo de los dos autores hemos obtenido las siguientes conclusiones:

1) Entre los dos autores se dan más coincidencias que divergencias en el concepto de libertad.

- 2) Las coincidencias son significativas al referirse a cuestiones clave con respecto al concepto de libertad: tenemos libertad condicionada; el ser humano siempre cuenta con la libertad interna y desde ella puede influir en su actitud y frecuentemente en su conducta; la libertad lleva asociada la responsabilidad; la libertad está implícita en la actividad volitiva; la verdad libera; el autodistanciamiento (*curvatio in seipsum* en San Agustín) como medio para tomar decisiones libres; etc.
- 3) En el pensamiento agustiniano encontramos aportaciones que enriquecen el concepto de la libertad. Esto es así al incluirse campos del conocimiento que son ajenos a la logoterapia y la psicología como son la filosofía y la teología. De este modo nos encontramos con varias ideas que podrían complementar un concepto integral de libertad desde la teología como son: el conocimiento de Dios aumenta la libertad; el amor a Dios y al prójimo aumenta la libertad interna; el pecado original como condicionante de la libertad y la gracia como su opuesto; existe libertad plena en la vida después de la muerte.

A modo de resumen de la investigación, podríamos concluir que se ha alcanzado el objetivo propuesto con esta tesis. Encontramos en Viktor E. Frankl un pensador que, desde la metaclinica, proporciona un concepto de la libertad suficientemente desarrollado como para sentar las bases de un estudio de dicho concepto. Hemos podido comprobar con sus argumentos que cualquier antropología determinista en psicología deforma y reduce la realidad de la naturaleza humana, además de perjudicar el correcto desarrollo de la persona. Por tanto hemos podido comprobar la hipótesis principal: «Es posible sentar las bases para un estudio integral de la libertad humana desde la metaclinica de Viktor E. Frankl».

También creemos haber podido validar las hipótesis secundarias:

- «Es posible encontrar sólidos argumentos a favor de la libertad humana en la metaclínica de Viktor E. Frankl»: estos aparecen desde su primer libro, en esta tesis «II.1.4»; en resultado «III.1»; y en la síntesis «III.2».
- «Es posible una complementariedad entre el concepto de libertad en Viktor E. Frankl y el mismo concepto en San Agustín»: el desarrollo de la presente tesis (sobre todo en «III.4») ha mostrado cómo el diálogo y la complementariedad entre los dos autores es posible.
- «La complementariedad entre ambos autores resulta enriquecedora, de modo que el resultado será un concepto de libertad que se acercará más a la definición integral de libertad»: el apartado «III.4.2» presenta aportaciones teológicas que enriquecen el concepto de libertad, del que partimos, de cara a acercarnos a una idea integral de libertad.
- «El ser humano puede considerarse libre a pesar de los distintos condicionamientos a los que está sometido». Puede comprobarse en el análisis realizado de las obras de Frankl (capítulo II), de forma específica en: «1.2», «1.3.3», «2.1», «3.2», «5.1», «6.1 y 6.2», «15.1 y 15.2», «18.1». Y en el capítulo III concretamente en: «4.1.2».
- «El uso que hagamos de nuestra capacidad de elección nos hace más o menos libres»: ambos autores han resaltado la importancia de las elecciones en la libertad. De modo general afirman que las malas elecciones terminan condicionando o disminuyendo la libertad, bien por apartarnos del sentido (en la logoterapia) o por alejarnos de Dios (en el pensamiento agustiniano). Ambos autores coinciden también en señalar si optamos por los vicios terminaremos condicionados por ellos y en consecuencia perderemos libertad. Estas conclusiones pueden verse en: «II.9.2», «II.5.2» y «III.3».

Como conclusión final de los resultados de la investigación podemos afirmar que se cumplen tanto la hipótesis principal como las secundarias, con las apreciaciones reflejadas en las conclusiones de las hipótesis secundarias.

5.2 Prospectivas

El resultado de esta investigación nos acerca más a un concepto integral de libertad desde la integración de conocimientos de disciplinas diferentes, pero para seguir profundizando en esta cuestión podrían plantearse diversas prospectivas de estudios que podrían enriquecer aún más dicho concepto. La investigación también nos ha suscitado interés por algunos estudios de corte práctico. Entre las primeras podemos mencionar: el estudio de la libertad en diferentes autores que podrían enriquecer el estudio de la libertad y la relación del concepto de libertad en Frankl con el pensamiento dialógico de Martin Buber. Entre las de corte práctico: relación entre la percepción y el desarrollo de la libertad propias y la salud; la relación del desarrollo espiritual con la libertad en pacientes neurológicamente limitados; y relación entre el desarrollo de la libertad humana y la felicidad. A continuación exponremos brevemente cada una de las propuestas enunciadas:

Tras el acercamiento a diversos autores con motivo del estudio de influencias en Viktor E. Frankl hemos pensado en el interés de estudiar el mismo concepto en Max Scheler y Rudolf Allers. Por otro lado, En la lectura de los libros de Frankl se aprecia sintonía con el pensamiento de Martin Buber⁹⁶⁸, autor dialógico. Sería de interés profundizar en esta sintonía que podría aportar valor a la antropología de la logoterapia. También nos parece que aportaría valor profundizar en el concepto de libertad en los clásicos, así nos resulta de interés ver coincidencias y divergencias entre San Agustín y Santo Tomás de Aquino.

Uno de los proyectos prácticos que pueden plantearse es la relación que tiene la libertad o su desarrollo en la salud de los pacientes. Frankl aporta interesantes con-

⁹⁶⁸ Ver: I.4.2.4

clusiones con el estudio de las neurosis. Los pacientes que creen que no son libres y que sus vidas están determinadas son más propensos a padecerlas. Pero ¿es posible que afecte a otros trastornos psíquicos? ¿Es posible, dada la conocida interrelación bio-psico-espiritual encontrada, que afecte a la recuperación de enfermedades somáticas? Una línea de investigación podría consistir comprobación de la mejora con logoterapia en los síntomas y recuperación de pacientes postquirúrgicos. El objetivo consistiría en comprobar si un tratamiento logoterapéutico que aporte al paciente conciencia sobre su propia libertad mejorará el tiempo de recuperación con respecto a pacientes con locus de control externo no tratados. El proyecto requeriría una fase de selección, otra de tratamiento y seguimiento y finalmente una comprobación de resultados. Primera fase: selección de pacientes. En esta fase se seleccionarían pacientes postquirúrgicos (sólo de un tipo de pacientes, por ejemplo los que tengan una prótesis de cadera o de rodilla). Estos pacientes se dividirían en dos grupos dependiendo de si tienen un locus de control interno (creen que son libres y que sus decisiones marcarán su futuro) o un locus de control externo (creen que todo depende de factores externos a su voluntad). El grupo de locus de control interno quedará como grupo de control 1. El de control externo se dividirá a su vez en: grupo de control 2 y grupo de tratamiento con logoterapia. Fase II: realización de logoterapia con el grupo seleccionado y seguimiento de la evolución de los tres grupos. Fase III: análisis de resultados. En estudios posteriores esta idea podría desarrollarse aún más comparando la eficacia de la logoterapia en comparación con otras técnicas que proceden de la psicología y también pueden emplearse para reducir el locus de control externo.

Por último, y dado que ya partimos del conocimiento de la existencia de libertad, una línea de investigación más podría ser la relación que hay entre el desarrollo de la libertad y la felicidad humanas. Todo apunta a que estas correlacionan y más aún si nos referimos a la libertad espiritual. Conseguir datos que lo avalasen y estudiar cómo facilitar el desarrollo de la mencionada libertad sería de gran interés no sólo para los pacientes sino para cualquier persona. Podrían evaluarse los dos factores (percepción de libertad y de felicidad) y aplicar a un grupo sesiones logoterapéuticas con la finalidad de incrementar la percepción de control sobre la propia vida y la libertad propia de la dimensión espiritual. Tras estas sesiones reevaluar (siempre

acompañado de un grupo de control)⁹⁶⁹ y ver si realmente es posible incrementar la percepción de felicidad con un desarrollo de la consciencia de libertad.

⁹⁶⁹ Para evitar que el grupo de control implique dejar forzosamente fuera a personas de un tratamiento logoterapéutico, el grupo de control (siempre que lo desee) podría tratarse de forma diferida. De modo que en primera instancia actúen como grupo de control del primer grupo sometido a tratamiento (para controlar posibles sesgos debidos a circunstancias ajenas a la terapia como estación del año, situación socioeconómica del momento, etc.). Y en segunda instancia serían un grupo 2 de tratamiento.

IV.- Bibliografía

1) Obras de Viktor Emil Frankl:

1.1 Bibliografía citada:

Ärztliche Seelsorge. Deuticke, Wien, 1948/2005 (consultadas tanto la versión original del 1948 como la del 2005) (1ª ed. 1946). Versión castellana de C. Silva y J. Mendoza: *Psicoanálisis y existencialismo.* Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 2008.

Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2005 (1ª ed. 1946). Versión inglesa de I. Lasch con prefacio de G. W. Allport: *Man's Search for Meaning.* Bacon Press, Boston, 1992. Versión castellana de C. Kopplhuber y G. Insausti Herrero, edición y prólogo de J. B. Freire: *El hombre en busca de sentido.* Herder, Barcelona, 2004.

Synchronisation in Birkenwald. Herausgegeben von A. Batthyany, K. Biller und E. Fizzotti. Böhlau, Wien, 1995 (1ª ed. 1946). Versión castellana de A. Schulz: *Sincronización en Birkenwald.* Herder, Barcelona, 2013.

Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit. Amandus Verlag, Wien, 1947. Incluido en versión revisada en *Der Wille zum Sinn* (vid. infra) con su correspondiente traducción.

Die psychotherapie in der praxis. Eine Kessuistische einföhrung Für Ärzte. Franz Deuticke, Wien, 1961 y 1982 (1ª ed. 1947). Versión castellana de C. Piechocki y B. Romero: *La psicoterapia en la práctica médica. Una introducción casuística para los médicos.* San Pablo, Buenos Aires, 2003.

Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion. Kösel-Verlag, München, 1988 (1ª ed. 1948). Versión castellana de J. M. López de Castro: *La presencia ignorada de Dios.* Herder, Barcelona, 1995.

Der Leinde Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Verlag Hans Huber, Bern, 2005 (1ª ed. 1949). Versión castellana de Diorki: *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia.* Herder, Barcelona, 2008.

Logos und Existenz. Amandus Verlag, Wien, 1951. Incluido en versión revisada en *Der Wille zum Sinn* (vid. infra) con su correspondiente traducción.

Theorie und Therapie der Neurosen. Ernst Reinhardt GmbH Verlag, München, 1987 (1ª ed. 1956). Versión castellana de C. Ruiz Garrido: *Teoría y terapia de las neurosis. Iniciación a la logoterapia y al análisis existencial.* Herder, Barcelona, 2008.

Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Hippokrates-Verlag GmbH., Stuttgart, 1959. Versión castellana de F. Fernández Turienzo: *La idea psicológica del hombre.* Ediciones Rialp, Madrid, 1999.

Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy. Simon and Schuster, New York, 1967. Versión castellana de A. Martínez Riu: *Psicoterapia y existencialismo.* Herder, Barcelona, 2001.

The will to meaning. Foundations and applications of Logotherapy. Meridian, New York, 1988 (1ª ed. 1969). Versión castellana de C. C. García Pintos: *Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia.* Herder, Barcelona, 2012.

Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Herder, Freiburg im Breisgau, 2011 (1ª ed. 1971). Versión castellana de Diorki: *La psicoterapia al alcance de todos. Conferencias radiofónicas sobre terapéutica psíquica.* Herder, Barcelona, 1995.

Der Wille zum Sinn. Verlag Hans Huber, Bern, 1982. (3ª edición que incluye el contenido del libro titulado *Logos und Existenz* de 1951; la 1ª edición fue en 1972). Versión castellana de la Fundación Arché bajo la dirección de M. J. Eckel: *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia.* Herder, Barcelona 1991.

Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapy für heute. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1991 (1ª ed. 1977). Versión castellana de J. M. Villanueva Salas: *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia.* Herder, Barcelona, 2003.

The unheard cry for meaning. Psychotherapy and humanism. Touchstone, New York, 1978. Versión castellana de A. Guerra Miralles: *Psicoterapia y Humanismo ¿Tiene un sentido la vida?* Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1982.

Im Anfang war der Sinn. Franz Deuticke Verlagsgesellschaft m. b. H., Viena, 1982. Versión castellana de H. Piquer Minguijón: *En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano.* Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten. Neue, erw. Ausg. Berlin, 1994 (1ª ed. 1987). Versión castellana de J. A. de Prado Díez, R. Wenzel e I. Arias: *Logoterapia y análisis existencial.* Herder, Barcelona, 1990.

La psicoterapia y la dignidad de la existencia. Almagesto, Buenos Aires, 1991. Único libro de Frankl publicado originalmente en castellano.

Wa nicht in meinen Büchern steht - Lebenserinnerungen. Blett Taschenbuch, Basel, 1995. Versión inglesa de Joseph and Judith Fabry: *Viktor Frankl's Recollections: An Autobiography.* Perseus Publishing, New York, 2000. Versión castellana de I. Ostrowski: *Lo que no está escrito en mis libros - Memorias.* San Pablo, Buenos Aires, 1997.

Man's Search for ultimate meaning. MJF, New York, 2000 (1ª ed. 1997). Versión castellana de I. Custodio: *El hombre en busca del sentido último*. Paidós, Barcelona, 2010.

Frühe Schriften: 1923-1942. Wilhelm Maudrich, Wien, 2005. Versión castellana de R. H. Bernet, edición preparada por Gabriele Vesely-Frankl: *Escritos de juventud 1923-1942*. Herder, Barcelona, 2007.

The Feeling of Meaninglessness. A Challenge to Psychotherapy and Philosophy, Marquette University Press, Milwaukee, 2010. [Póstuma].

«Psychagogische Betreuung endogen Depressiver», en: FRANKL, V. E., GEBSA TTEL, V. E. und J.H. SCHULTZ (eds.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*. Band IV: Spezielle Psychotherapie II und Neurosenprophylaxe, Schultz Urban & Schwarzenberg, München-Berlin, (1959), pp. 421-435.

FRANKL, V. E. und LAPIDE, P. *Gottsuche und Sinnfrage. Ein Gespräch*. Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh, 2005. Versión castellana de Gilberto Canal Marcos: *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*. Herder, Barcelona 2005.

1.2 Bibliografía consultada:

Además de la bibliografía citada, se ha consultado otra bibliografía que es de interés bien como base para comprender a Viktor Frankl y su logoterapia, o bien para profundizar en su pensamiento.

1.2.1 Artículos de Viktor Emil Frankl

1923-1924:

Entre 1923 y 1924, el periódico vienés «*Der Tag*» publicó cinco artículos de Frankl en la sección reservada a jóvenes, en ellos trata sobre los problemas existenciales de la juventud de su época:

- «Freude, schöner Götterfunken» 28-1-1923;
- «Geistversportlichung» 4-3-1923;
- «Zur Psychologie des Fussballsportler» 15 -4-1923;
- «Einkehr» 14-10-1923;
- «Mittelschüler und Arbeiter» 13-7-1924.

«Zur mimischen Bejahung und Verneinung», *Internationale Zeitschrift für Psychoanalysis*, X (1924), pp. 437-438.

1925:

«Psychotherapie und Weltanschauung. Zur grundsatzlichen Kritik ihrer Beziehungen», *Internationale Zeitschrift für Individualpsychology*, III (1925), pp. 250-252.

1926:

«Die Neurose als Ausdruck und Mittel», Ponencia en el III Congreso Internacional de Psicología Individual, Düsseldorf, 1926.

«Über die Notwendigkeit der Schaffung von Jugendberatungsstellen», *Zeitschrift für Kinderschutz, Familien-und Berufsfürsorge*, XVIII, nº 7 (1926), pp. 130-132.

«Schafft Jugendberatungsstellen», *Die Mutter*, II, n° 39 (31-8-1926), p. 8.

«Gründel Jugendberatungsstellen», *Der Abend*, XII (31-8-1926), p. 7.

«Über die Notwendigkeit individualpsychologischer Jugendberatungsstellen», *Gemeinschaft*, I, n° 7-8 (1926), pp. 5-6.

«Zur Psychologie des Intellektualismus», *Internationale Zeitschrift für Individualpsychology*, IV (1926), pp. 326-333.

1927:

«Jugendberatung» *Der Mensch im Alltag*: 2 (1927), p. 5. Otros artículos en la misma publicación y año fueron:

- «Vom Sinn des Alltags» 3, p. 3;
- «Was ist Jugendberatung» 3, pp. 4-5;
- «Einführung in die Individualpsychologie» 3, pp. 5-6;
- «Über erotische “Typen”» 4, pp. 2-3;
- «Jugendberatung» 5-6, pp. 4-5;
- «Einführung in die Individualpsychologie» 5-6, pp. 5-6;
- «Psychologie des Intellektuellen» 5-6, pp. 6-7.

«Liebe und Verantwortlichkeit», *Sachlichkeit*, 11, n° 1 (1927), pp. 3-4.

«Zur Frage der Jugendberatung», *Die Bereitschaft*, VII, n° 5 (1927), p. 14.

1928:

«Jugendberatung», *Der Tag*, (18-2-1928), p. 4.

«Jugend in Not», *Arbeiter-Zeitung*, (22-7-1928), p. 10.

«Jugendberatung», *Die Bereitschaft*, VIII, n° 11-12 (1928), pp. 21-22.

«Jugendberatung», *Blätter für Wohlfahrtswesen der Stadt Wien*, XXVII, n° 268 (1928), pp. 193-194.

«Die Wiener Jugendberatungsstellen», *Lehrlingsschutz, Jugend-und Berufsfürsorge*, V, n° 10 (1928), pp. 20-21.

1929:

«Was ist Jugendberatung?», *Jugendnot und Jugendberatung*, Selbstverlag, Wien, (1929), pp. 3-7.

«Selbstmordprophylaxe und Jugendberatung», *Münchener medizinische Wochenschrift*, 76 (1929), pp. 1675-1676.

«Typische “Fälle” aus der Jugendberatung», *Zeitschrift für Kinderschutz, Familien- und Berufsfürsorge*, XI (1929), p. 162.

1931:

«Die Schulschlußaktion der Jugendberatung», *Arbeiter-Zeitung*, VII (1931), p. 7.

1933:

«Wirtschaftskrise und Seelenleben vom Standpunkt der Jugendberaters», *Sozialärztliche Rundschau*, IV (1933), pp. 43-46.

1934:

«Kinder als Ausreißer», *Arbeitersonmag*, 15-4-1934.

1935:

«Ein häufiges Phänomen bei Schizophrenie», *Zeitschrift für Neurologie und Psychiatrie*, 152 (1935), pp. 161-162.

«Aus der Praxis der Jugendberatung», *Psychotherapeutische Praxis*, VII (1935), pp. 155-159.

«Kol Nidre auf dem Steinhof», *Mitteilungsblatt der Vereinigung jüdischer Ärzte*, II, n° 22 (1935), pp. 6-7.

1938:

«Zur geistigen Problematik der Psychotherapie», *Zentralblatt für Psychoterapie*, X (1938), pp. 33-45.

«Seelenärztliche Selbstbesinnung», *Der christlicher Ständestaat*, V (1938), pp. 72-74.

1939:

«Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen», *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, XLIII (1939), pp. 26-31.

«Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse», *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*, LXIX (1939), pp. 707-709.

1940:

«Nouveau traitement des insomnies chroniques. Médication paradoxale», *Médecine et Hygiène*, XVIII (1940), pp. 221-222.

1942:

«Pervitin intrazisternal», *Ars medici*, XXII (1942), pp. 58-60.

1949:

«Psychodynamie und Hypokortikose», *Wiener klinische Wochenschrift*, LXI (1949), pp. 735-737.

«Was ist der Mensch», *Wiener klinische Wochenschrift*, LXI (1949), p. 15. (Incluido como apéndice a *Homo Patiens* a partir de la segunda edición alemana).

«Über ein Psych-dynamisches Syndrom und seine Beziehungen zu Funktionsstörungen der Nebennierenrinde», *Schweizerische medizinische Wochenschrift*, LXXIX (1949) pp. 10-57.

«Über Laienpsychotherapie», *Österreichische Ärztezeitung*, III (1949), pp. 55-56.

«Psychische Sexualhygiene», en: *Christl.-päd. Blätter* 62, Wien, (1949), pp. 262-266. (También en: Kongressbericht der 1. Wiener Ärztetagung für Fortschritte in der Therapie und Diagnostik der sozialhygienisch wichtigsten Volkserkrankungen 6. 9-3-1949).

1950:

«Manisch-depressive Phasen nach Schädeltrauma», *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, CXIX (1950), pp. 307-311.

1951:

«Zweites Referat über Psychotherapie», *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde*, III (1951), pp. 461-474.

1952:

«The Pleasure Principle and Sexual Neurosis», *The International Journal of Sexology*, V (1952), pp. 128-130.

«Vers un dépassement du psychologisme en psychothérapie» *Premier Congrès Mondial de Psychiatrie Paris 1950*. Hermann, Paris, V, 2^a parte, (1952), pp. 193-195.

«Psychotherapie im Notstand. Psychotherapeutische Erfahrungen im Konzentrationslager», en: *The Affective Contact, Internationaler Kongress für Psychotherapie 1951*. Strengtholt, Amsterdam, (1952), pp. 280-288.

«Die Leib-Seele-Geist-Problematik vegetativer und endokriner Funktionsstörungen», en: SPEER, E. (ed.), *Die Vorträge der 2. Lindauer Psychotherapiewoche 1951*. Thieme, Stuttgart, (1952), pp. 32-40.

«Zur Behandlung der Angst», *Wiener medizinische Wochenschrift*, CII (1952), pp. 535-537.

1953:

«Angst und Zwang. Zur Kenntnis pathogener Reaktionsmuster», *Acta Psychotherapeutica*, I (1953), pp. 111-120. (Incluida en *Theorie und Therapie der Neurosen*).

«Logos and Existence in Psychotherapy», *American Journal of Psychotherapy*, VII (1953), pp. 8-15.

1954:

«Dimensionen des Menschseins», *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, I (1953), pp. 186-194. Versión en castellano: «Dimensiones del existir humano», *Diálogo*, I (1954), pp. 53-64.

«Group Psychotherapeutic Experiences in a Concentration Camp», *Group Psychotherapie*, VII (1954), pp. 81-90. (Leído en el Segundo Congreso Internacional de Psicoterapia, Leiden, Países Bajos, 8-9-1951).

«The concept of Man in Psychotherapy», *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, XLVII (1954), pp. 975-980. (Conferencia también pronunciada, en el mismo año, por invitación de la American Foundation of Religion and Psychiatry y de la Religio-Psychiatric Clinic).

1955:

«Der Wille zum Sinn», *Nederlands Tijdschrift voor Medische Studenten*, 1 (1955), pp. 38-43.

«Logos y existencia en psicoterapia», *Revista de psiquiatría y psicología médica de Europa y América Latinas*, II (1955), pp. 153-162.

«The Concept of Man in Psychotherapy», *Pastoral Psychology*, VI (1955), pp. 16-26. (Leído en Royal Society of Medicine, Londres, 15-6-1944).

«Indikationen der existenzanalytischen Logotherapie», *Wiener Archiv für Psychologie, Psychiatrie und Neurologie*, V (1955), pp. 129-144.

1956:

«From Psychotherapy to Logotherapy», *Pastoral Psychology*, VII (1956), pp. 56-60.

«Psychische Symptome und neurotische Reaktionen bei Hyperthyreose», *Medizinische Klinik*, LI (1956), pp. 11-39. (En el «Congreso científico de la Gesellschaft der Gutachlerärzte Österreichs», 21-10-1955).

«Die Angst als Krankheitsursache», in *Die Bedrohung unserer Gesundheit*. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, (1956), pp. 129-144.

«Neurosen und Pseudoneurosen, Differentialdiagnose und therapeutische Indikationen», *Wiener medizinische Wochenschrift*, CVI (1956), pp. 400-405.

1957:

«Der Mensch von heute und die Sinndeutung des Leidens», *Universitas*, 12 (1957), pp. 880-897.

1958:

«Kritische Bemerkungen zum analytischen Psychologismus», *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 6 (1958), pp. 224-239.

«Análisis existencial y logoterapia», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latina*, Ciencia, Barcelona, (1958), pp. 42-46. (Conferencia dictada en el IV Congreso Internacional de Psicoterapia)

«On Logotherapy and Existential Analysis», *American Journal of Psychoanalysis*, XVIII (1958), pp. 28-37. (Dictado en la Association for the Advancement of Psychoanalysis, 17 de abril de 1957)

«Guest Editorial», *Academy Reporter*, III 5 (1958), pp. 1-4.

«The Search for Meaning», *Saturday Review*, XLI (13-9-1958), p. 20.

«The Will to Meaning», *Journal of Pastoral Care*, XII (1958), pp. 82-88.

«Logotherapie und Existenzanalyse. Versuch einer Synopsis». *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde*, XV (1958), pp. 65-83.

1959:

«Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie», en: FRANKL, V. E., GEBSATTEL, V. E. und J.H. SCHULTZ (eds.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*. Band III: Spezielle Psychotherapie I, Schultze Urban & Schwarzenberg, München-Berlin, (1959), pp. 663-736.

«Das homöostatische Prinzip und die dynamische Psychologie». *Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie*, IX (1959), pp. 41-47.

«Análisis existencial y logoterapia», *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latinas*, IV (1959), pp. 42-46.

«Logotherapy and the Collective Neurosis», en: MASSERMAN, J. H., MORENO, J. L. (eds.), *Progress in Psychotherapy*. Grune & Stratton, (1959), pp. 262-264.

«The Spiritual Dimension in Existential Analysis and Logotherapy», *Journal of Individual Psychology*, XV (1959), pp. 157-165. (Cuarto Congreso Internacional de Psicoterapia, Barcelona, 5-9-1958).

«Psychohygienische Erfahrungen im Konzentrationslager», en: FRANKL, V. E., GEBSATTEL, V. E., SCHULTZ, J. H. (eds.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*. Band IV: Spezielle Psychotherapie II und Neurosenprophylaxe, Urban & Schwarzenberg, Munich y Berlín, (1959), pp. 735-747.

1960:

«Beyond Self-Actualization and Self-Expression», *Journal of Existential Psychiatry*, I (1960), pp. 5-20. (Leído en *Conferencia sobre Psiquiatría Existencial*, Chicago, 13-12-1959).

«Paradoxical Intention: A Logotherapeutic Technique», *American Journal of Psychotherapy*, XIV (1960), pp. 520-535. (Dictado en la American Association for the Advancement of Psychotherapy, New York, 26-2-1960).

«Beyon Self-Actualization and Self-Expression», *Journal of Existential Psychiatry*, I (1960), pp. 5-20. (Dictado en la Conferencia sobre Psicoterapia Existencial, Chicago, 13-12-1959).

«Irrwege seelenärztlichen Denkens», *Nervenarzt*, XXXI, 9 (1960), pp. 385-392.

«Existenzanalyse und Logotherapie». *Acta Psychother*, VIII (1960), pp. 171-187.

1961:

«Dynamics, Existence and Values», *Journal of Existential Psychiatry*, II (1961), pp. 5-16.

«Psychotherapy and Philosophy», *Philosophy Today*, V (1961), pp. 59-64.

«Religion and Existential Psychotherapy», *Gordon Review*, VI (1961), pp. 2-10.

«Aus dem Grenzgebiet zwischen Psychotherapie und Philosophie», *Forschungen und Fortschritten*, XXXV 2 (1961), pp. 36-38.

«Logotherapy and the Challenge of Suffering», *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, I (1961), pp. 3-7. (Dictado en la Conferencia Americana sobre Psicoterapia Existencial, New York, 26-2-1960).

«Collective Neuroses of the Present Day», *Universitas* (English Edition) 4, (1961), pp. 301-15.

«Psychologie und Psychiatrie des Konzentrationslagers», en: JUNG, R., MEYER, J. E., MÜLER, M., et all. (dirs.), *Psychiatrie der Gegenwart*. Springer, Berlin, vol 3 (1961), pp. 743-759.

«Wien und das Erbe Sigmund Freud», en: RUDOLF, K., LENTNER, L. (eds.), *Custos Quid de Nocte?. Österreichisches Geistesleben seit der Jahrhundertwende*. Herder, Wien, 13 (1961), pp. 87-99.

1962:

«Restoring Psychotherapy to its Place in Medicine», *The Physician's Panorama*. Sandoz Publication, March 1962.

«Basic Concepts of Logotherapy», *Journal of Existential Psychiatry*, III (1962), pp. 111-118.

«Psychiatry and Man's Quest for Meaning», *Journal of Religion and Health*, I, 2 (1962), pp. 93-103.

«Logotherapy and the Challenge of Suffering», *Pastoral Psychology*, XIII (1962), pp. 25-28.

«The Will to Meaning», *Living Church*, CXLIV (24-6-1962), pp. 8-14.

«Die Heimholung der Psychotherapie in die Medizin». *Acta Psychotherapeutica*, X (1962), pp. 99-110.

«Gegenwartsprobleme der Psychotherapie». *Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde* XX (1962), pp. 78-89.

1963:

«Existential Dynamics and Neurotic Escapism» *Journal of Existential Psychiatry*, IV (1963), pp. 27-42. (Paper leído antes de la *Conference on Existential Psychiatry*, Toronto, 6-5-1962).

«Reintegración de la psicoterapia a la medicina», *Panorama Médico*, enero (1963), pp. 6-7.

«Angels as Much as Beast: Man Transcends Himself», *Unitarian Universalist Register-Leader*, CXLIV (2-1963), pp. 8-9.

«Existential Dynamics and Neurotic Escapism», *Journal of Existential Psychiatry*, IV (1963), pp. 27-42. (Dictado en la Conferencia sobre Psiquiatría Existencial, Toronto, 6-5-1962).

«Die Kraft zu leben», in *Sammelbanel*, Bertelsmann Verlag, Gutersloh, (1963), pp. 68-81.

«From Psychotherapy to Logotherapy», en: WALTERS, A. (ed.), *Readings in Psychology*, Newman Press, Westminster, (1963), pp. 403-407.

1964:

«Aphoristische Bemerkungen zur Sinnproblematik». *Archiv für die gesamte Psychologie*, 116 (1964), pp. 336-345.

«Existential Escapism», *Motive*, XXIV (enero-febrero de 1964), pp. 11-14.

«In Steady Search for Meaning», *Liberal Dimension*, 11, nº 2 (1964), pp. 3-8.

«The Will to Meaning», *Christian Century*, LXXI (22-4-1964), pp. 515-517. (Dictado en la I Conferencia sobre Fenomenología, Lexington, 4 de abril de 1963).

1964:

«Problèmes actuels de la psychothérapie», *La Table ronde*, XXXIII, n° 196 (1964), pp. 33-48.

«Rudolf Allers als Philosoph und Psychiater», *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie*, XI (1964), pp. 187-192.

1965:

«Psicoterapia y logoterapia», *Davke* 14, (1965), pp. 301-323. (Buenos Aires).

«How a Sense of a Task in Life Can Help You Over the Bumps», *The National Observer*, (12-7-1965), p. 22.

«From Lecture Hall to Auschwitz», *The Ampleforth Journal*, 70 (1965), pp. 247-257.

«Fragments from the Logotherapeutic Treatment of Four Cases. With an Introduction and Epilogue by G. Kaczanowski», en: BURTON, A. (ed.), *Modern Psychotherapeutic Practice: Innovations in Technique*. Science and Behavior Books, Palo Alto, 1965.

«Logotherapie und Religion», en: BITTER, W. (ed.), *Psychotherapie und religiöse Erfahrung*. Klett, Stuttgart, 1965.

«The Concept of Man in Logotherapy», *Journal of Existentialism*, VI (1965), pp. 53-58.

«Der Pluralismus der Wissenschaften und die Einheit des Menschen», en: *Die Sechshundertjahrfeier der Universität Wien, offizieller Festbericht im Selbstverlag der Universität*, Viena, 1965.

«Psychotherapeutic Research and Treatment Today». *Hsien-tai-hsüeh-yüan*, II (1965), pp. 323-325.

«Psychotherapy and Modern Man». *Hsien-tai-hsüeh-yüan*, II (1965), pp. 97-99.

1966:

«Logotherapy and Existential Analysis: A Review» *American Journal of Psychotherapy*, XX, n° 2 (1966), pp. 252-260. (Paper read before the Symposium on Logotherapy, 6th International Congress of Psychotherapy, London, August 26, 1964).

«Logotherapie und Religion», *Christlichpädagogische Blätter*, 79 (1966), 33-42.

«The Pluralism of Sciences and the Unity of Man», en: ZEIG, J. K. (ed.), *Horace Mann Auditorium Teachers College*, Columbia University, 30-6-1966. (Audio-cassette). Sponsored by the International Center for Integrative Studies.

«The Philosophical Foundations of Logotherapy». *Universitas*, VIII (1966), pp. 171-184. (Paper read before the first Lexington Conference on Phenomenology on April 4, 1963).

«Labirintos do pensamento psicoterapêutico. Monadologismo, potencialismo e caleidoscopismo», *Humboldt* (Revista para o mundo luso-brasileiro), VI, n° 14 (1966), pp. 81-86.

«Self-Transcendence as a Human Phenomenon», *Journal of Humanistic Psychology*, VI, n° 2 (1966), pp. 97-106.

«Logotherapy and Existential Analysis: A Review», *American Journal of Psychotherapy*, XX (1966), pp. 252-260.

«Time and Responsibility», *Existential Psychiatry*, I, n° 3 (1966), pp. 361-366.

«What is Meant by Meaning?», *Journal of Existentialism*, VII, n° 25 (1966), pp. 21-28.

«Logotherapy- a New Psychology of Man», *The Gadfly*, XVII, 1 (1966).

1967:

«Accepting Responsibility» y «Overcoming Circumstances», en: WEIDMANN, J. (ed), *Man's Search for a Meaningful Faith: Selected Readings*. Graded Press, Nashville, 1967.

«The Significance of Meaning for Health», en: BELGUM, D. (ed), *Religion and Medicine: Essays on Meaning, Values and Health*. The Iowa State University Press, Iowa, 1967.

«Logotherapy», *The Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines*, VII (1967), pp. 142-155.

«Logotherapy and Existentialism», en *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, IV, nº 3 (1967), pp. 138-142.

«What is a Mann?», *Life Association News*, LXII, nº 9 (1967), pp. 151-157.

1968:

«The Will to Meaning», en: *Are You Nobody?*, John Knox Press, Virginia, (1968), pp. 23-31.

«Dar un sentido a la vida», *La actualidad española*, año XVII, nº 881, (21-11-1968), pp. 60-61.

«The Task of Education in an Age of Meaninglessness», en: LETTER, S. S. (ed.), *New Prospects for the Small Liberal Arts College*. Teachers College Press, Nueva York, 1968.

«Experiences in a Concentration Camp», *Jewish Heritage*, XI (1968), pp. 5-7.

«The Search for Meaning», *Jewish Heritage*, XI (1968), pp. 8-11 .

«Logotherapie der Neurosen», *Selecta*, X (1968), pp. 21-22.

«Wille zum Sinn» (Gespräch über die Logotherapie), *Das europäisch-medizinische Magazin*, 19-11-1968.

1969:

«Self-Transcendence as a Human Phenomenon», en: SUTICH, A. J., VICH, M. (eds.), *Readings in Humanistic Psychology*. The Free Press, Nueva York, (1969), 97-106.

«The Cosmos and the Mind (How Far Can We Go?). A Dialogue with Geoffrey Frost», *Pace*, V, n° 8 (1969), pp. 34-39.

«Eternity is the Here and Now», *Pace*, V, n° 4 (1969), p. 2.

«Youth in Search for Meaning», *The Baker World* (The Baker University Newsletter), I, n° 4 (1969), pp. 2-5.

«Reductionism and Nihilism», en: KOESTLER, A., SMYTHIES, J. R. (eds.), *Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences*. Macmillan, Nueva York, 1969. (The Alphach Symposium 1968).

«Nothing But: On Reductionism and Nihilism», *Encounter*, XXXIII (1969), pp. 51-61.

«La logothérapie et son emploi clinique», *Service bibliographique Roche*, XXXVII (1969), pp. 57-61. Versión en castellano: «La logoterapia y su uso clínico», *Servicio bibliográfico Roche*, XXXVIII (1970), pp. 53-57.

1970:

«Beyond Self-Actualization and Self-Expression», en: KEMP, C. G. (ed.), *Perspectives on the Group Process: A Foundation for Counseling with Groups*. Houghton Mifflin Company, Boston, 1970.

«Logotherapy», en: SAHAKIAN, W. S. (ed), *Psychopathology Today: Experimentation, Theory and Research*. F. E. Peacock Publishers, Illinois. 1970.

«Universities and the Quest for Peace», en: *Report of the First World Conference on the Role of the University in the Quest for Peace*, State University of New York, Binghamton, 1970.

«What Is Meant by Meaning?», en: CANNING, J. W. (ed.), *Values in an Age of Confrontation*. Charles E. Merrill Publishing Company, Columbus, Ohio, 1970.

«Entering the Human Dimension », *Attitude*, I, n° 5 (1970), pp. 2-6.

«Fore-Runner of Existential Psychiatry», *Journal of Individual Psychology*, XXVI (1970), p. 12.

1971:

«Dynamics, Existence and Values» en: VETTER, H. J., SMITH B. D. (eds.), *Personality Theory: A Source Book*. Appleton-Century-Crofts, New York, (1971), pp. 472-479.

«The Concept of Man in Logotherapy», en: VETTER, H. J., SMITH B. D. (eds.), *Personality Theory: A Source Book*. Appleton-Century-Crofts, New York, (1971), pp. 480-487.

«Youth in Search of Meaning», en: DOTY, J. E. (ed.), *Students Search for Meaning*, The Lowell Press, Kansas City, Missouri, (1971), pp. 1-20.

«Determinism and Humanism», *Humanitas: Journal of the Institute of Man*, VII, 1 (1971), pp. 23-26.

«Existential Escapism», *Omega*, II, n° 4 (1971), pp. 307-311.

«Der Mensch auf der Suche nach Sinn», en: GABRIEL, L. (ed.), *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Herder, Viena (1971), pp. 17-28.

«Die Flucht vor dem Alleinsein - in der Sicht der Psychotherapie», *Universitas*, XXVI (1971), pp. 419-426.

1972:

«Psiquiatría y voluntad de significado», *Istmo, Revista cultural*, 82 (sept.-oct. 1972), p. 5.

«The Feeling of Meaninglessness: A Challenge to Psychotherapy», *The American Journal of Psychoanalysis*, XXXII, nº 1 (1972), pp. 85-89. (Conferencia pronunciada el 6 de enero de 1970 en la Loyola University de Chicago en ocasión del otorgamiento del Doctorado Honoris Causa).

«Man in Search of Meaning», *Widening Horizons*, VIII, nº 5 (1972). (Rockford College).

«Das existentielle Vakuum, I. Teil, Existentielle Frustration», *Literatur-Eildienst «Roche»*, XL, nº 6 (1972), pp. 41-43.

«Das existentielle Vakuum II. Teil, Aggressivität und Sexualität», *Literatur-Eildienst «Roche»*, XL, nº 7 (1972), pp. 45-48.

«Das existentielle Vakuum », *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit*, III, nº 4 (1972), pp. 303-310.

«Die neurotische Lebensproblematik unserer Zeit - von der Psychotherapie gesehen», *Universitas*, XXVII (1972), pp. 619-624.

1973:

«Encounter: The Concept and Its Vulgarization», *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, I, nº 1 (1973), pp. 73-83.

«O vazio existencial: Frustracao existencial», *Servicio bibliográfico Roche*, XLI (1973), pp. 5-7.

«O vazio existencial: Agressividade e sexualidade», *Servicio bibliográfico Roche*, XLI (1973), pp. 9-11.

«Address before the Third Annual Meeting of the Academy of Religion and Mental Health», en: SEVERIN, F. T. (ed.), *Discovering Man in Psychology: A Humanistic Approach*, McGraw-Hill, New York, (1973), pp. 132-136.

«Beyond Pluralism and Determinism», en: RAY, W., N. D., RIZZO (eds.), *Unity Through Diversity: A Festschrift for Ludwig von Bertalanffy*, Gordon and Breach, New York, (1973), pp. 943-950.

«Meaninglessness: A Challenge to Psychologists», en: MILLON, T. (ed.), *Theories of Psychopathology and Personality*. W. B. Saunders Company, Philadelphia (1973), pp. 231-238.

«Encounter: The Concept and its Vulgarization», *The Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, I, nº 1 (1973), pp. 73-83.

«Selbstdarstellung», en: PONGRATZ, L. J. (ed), *Pschotherapie in Selbstdarstellungen*. Hans Huber, Berna-Stuttgart-Viena, (1973), pp. 177-204.

1974:

«El sentimiento de la falta de sentido: un desafío a la psicoterapia», *Sociedad Argentina Asesora en Salud Mental* (1974), pp. 22-28.

«Love and Society», in *Pathology of Modern Men*, Sadayo ishikawa, Seishin Shobo, Tokyo, 1974.

«Encounter: The Concept and its Vulgarization», en: STRUPP, H. H. (ed.), *Psychotherapy and Behavior Change*. Aldine Publishing Company, Chicago, (1974), pp. 462-472.

«The Depersonalization of Sex», *Synthesis* (The Realization of the Self), I, n° 1 (1974), pp. 7-11.

1975:

«Paradoxical Intention and Dereflection: Two Logotherapeutic Techniques», en: S. ARIETI, S., CHRZANOWSKI, G., *New Dimensions in Psychiatry: A World View*. Jonh Wiley & Sons, New York, (1975), pp. 305-326.

«Paradoxical Intention and Dereflection», *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, XII, n° 3 (1975), pp. 226-237.

1976:

«Neurosis y sentido de la vida», *Istmo, Revista cultural* (México), n° 107 (nov.-dic. 1976), pp. 5-24.

«Logotherapy», en: KRAUSS, S. (ed.), *Encyclopedic Handbook of Medical Psychology*. Butterworth, London y Boston, (1976), pp. 279-280.

«Man's Search for Ultimate Meaning», en: NEEDLEMANN, J. (ed.), *On the Way to Self-Knowledge*. Alfred A. Konpf, New York, (1976), pp. 182-203.

«A Psychiatrist Looks at Love», *Uniquet* (The First Unitarian Church of Berkeley), n° 5 (1976), pp. 6-9.

«Some Thoughts on the “Painful Wisdom”», *Uniquet* (The First Unitarian Church of Berkeley), n° 6 (1976), p. 3.

«Survival – for What?». *Uniquet* (The First Unitarian Church of Berkeley), n° 6 (1976), p. 38.

«Leiden am sinnlosen Leben: Zur Phänomenologie des existentiellen Vakuums», *Schweizerische Akademiker- und Studentenzeitung*, 7, n° 50, (7-1976), pp. 7-9.

1978:

«Die Sinnfrage in der Psychotherapie», en: *Suche nach Sinn Sinn - Suche nach Gott*. Styria, Graz, (1978), pp. 309-339.

«The Depersonalization of Sex», en: WELCH, I. D., TATE, G. A., RICHARD, F., (eds.), *Humanistic Psychology: A Source Book*. Prometheus Books, New York, (1978), pp. 51-55.

«La sofferenza in una vita senza significato», *Psicoterapie* (Metodi e tecniche), Numero unico, (1977), pp. 5-18. (*Actas del II Congreso Internacional del CISSPAT*, Jesolo Lido, 1977, Ed CISSPAT, Padua, 1978).

1979:

«Determinismo y humanismo», *Psychologica. Revista argentina de psicología realista*, n° 2 (ene.-jun. 1979), pp. 15-24.

«Meaninglessness: A Challenge to Psychiatry», en: MAZIARZ, E. A. (ed.), *Value and Values in Evolution*. Gordon and Breach, New York, (1979), pp. 71-91.

«Logotherapy», *The International Forum for Logotherapy*, I, n° 1 (1979), pp. 22-23.

«Endogenous Depression and Noögenic Neurosis», *The International Forum for Logotherapy*, II, n° 2 (1979), pp. 38-40.

1980:

«Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, Empirische und klinische Befunde», en: HUBER, H., SCHATZ, O., *Glaube und Wissen*. Herder, Viena, (1980), pp. 25-50.

«Logotherapy», en: HERINK, R. (ed.), *The Psychotherapy Handbook*. New American Library, New York, (1980), pp. 352-354.

«Psychotherapy on its Way to Rehumanization», *The International Forum for Logotherapy*, III, n° 2 (1980), pp. 3-9.

«Der junge Mensch auf der Suche nach Sinn», *Schweizerische Akademiker – und Studentenzeitung*, XI, n° 76, (April 1980), pp. 5-7.

1981:

«The Future of Logotherapy», *The International Forum for Logotherapy*, IV, n° 2 (1981), pp. 71-78.

«Psychologisierung– oder Humanisierung der Medizin?», *Allgemeinmedizin (The European Journal of General Practice)*, 9 (1981), pp. 148-155. (Conferencia pronunciada el 21 de marzo de 1980 en la Sociedad de Médicos de Viena con motivo del otorgamiento de la medalla Theodor Billroth).

«Psychotherapy on its Way to Rehumanization», en: *Psyche*, I, n° 1 (1981), pp. 7-21. (Corresponde a la conferencia pronunciada en la Universidad de Filadelfia durante el simposio «Four Viewpoint of Psychotherapy» el 28 de marzo de 1980).

1982:

«Opening Address to the First World Congress of Logotherapy: Logotherapy on Its Way to Degurufication», en: WAWRYTKO, S. A. (ed.), *Analecta Frankliana: The Proceedings of the First World Congress of Logotherapy (1980)*. Institute of Logotherapy Press, Berkeley, (1982), pp. 1-10.

«Psychologisierung oder Humanisierung der Medizin?», *Zeitschrift für Allgemeinmedizin*, LVIII, 2, 20 (1982), pp. 70-76.

1983:

«The Case for a Tragic Optimism», *The Proceedings of the Third World Congress of Logotherapy, Analecta Frankliana*, III (1983).

1984:

«Logotherapy», en: CORSINI, R. J. (ed.), *Encyclopedia of Psychology*, vol. 2. John Wiley, New York, (1984), pp. 319-320.

«The Meaning Crisis in the First World and Hunger in the Third World», *The International Forum for Logotherapy*, VII, n° 1 (1984), pp. 5-7.

«Die Begegnung der Individualpsychologie mit der Logotherapie», en: *Die Begegnung der Individualpsychologie mit anderen Therapieformen*, Ausgewählte Beiträge vom 15. Kongress der Internationalen Vereinigung für Individualpsychologie, 1982, Wien, Reinhardt, Munich-Basilea (1984), pp. 118-126.

1985:

«Entrevista: Viktor Frankl, una autoridad mundial en psicología: La vida tiene un sentido», *La Nación*, Buenos Aires, 11 de abril de 1985.

«La vida tiene sentido (¿Empleadas domésticas o esclavas?)», *Revista Familiar Cristiana*, n° 520, mayo de 1985.

«Hunger nach Brot– und Hunger nach Sinn», *Kulturmagazin Tiroler Impulse*, II, n° 1, (1985), pp. 6-7.

1987:

«Science, Man and Meaning», *Fibrinolysis (International Journal of Fibrinolysis and Thrombolysis)* Longman Group UK Ltd., I, n° 1 (1987), pp. 13-16. (Opening Lecture at the 8th International Congress on Fibrinolysis, Vienna, August 25-29, 1986).

«On the Meaning of Love», *The International Forum for Logotherapy*, X, n° 1 (Spring/Summer 1987), pp. 5-8. (El artículo fue dictado por primera vez como conferencia de apertura de la Ninth International Congress for the Family, Paris, el 11 de septiembre de 1986. Fue dedicado a la memoria de Wendy Fabry Banks que dio a conocer a su padre la logoterapia al entregarle un ejemplar de *Man's Search for Meaning*).

«Der Alpinismus und die Pathologie des Zeitgeistes», *Österreichischer Alpenverein/Mitteilungen*, 42 (112), (November/Dezember 1987), pp. 12-14.

1990:

«Alla ricerca di un significato ultimo», *Orientamenti Pedagogici*, XXXVII, nº 2, (1990), pp. 331-345.

1991:

«La psicoterapia y la Dimensión Humana» (9 de abril); «Autotrascendencia de la existencia humana» (10 de abril); «Rehumanización de la Psicoterapia» (11 de abril). Conferencias en el II Encuentro Latinoamericano de Logoterapia celebrado en Buenos Aires: El conjunto de estas tres conferencias se publicó por la Editorial Almagesto (Buenos Aires): *La psicoterapia y la dignidad de la existencia*. Almagesto, Buenos Aires, 1991.

1992:

«Meaning in Industrial Society», *The International Forum for Logotherapy*, XV (1992), pp. 66-70.

1993:

«Zur geistigen Problematik der Psychotherapie», *Journal des Viktor-Frankl-Instituts*, I, nº 1 (1993), pp. 125-126.

1994:

«Bemerkungen zur Pathologie des Zeitgeistes», *Journal des Viktor-Frankl-Instituts*, II, nº 1(Spring 1994), pp. 37-45.

«Facing the Transitoriness of Human Existence», *Journal des Viktor-Frankl-Instituts*, II, nº 2 (1994), pp. 29-37.

1.2.3 Colaboraciones u obras compartidas por Viktor Emil Frankl

STROTZKA, H. und FRANKL, V. E. «Narkodiagnose», *Wiener klinische Wochenschrift*, LXI (1949), pp. 56-599.

FRANKL, V. E. und PÖTZL, O. «Über die seelischen Zustände während des Absturzes. Eine psycho-physiologische Studie», *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, 123, (1952), pp. 362-380. (Presentado previamente en la asociación de psiquiatría y neurología de Viena, Abril de 1950).

FRANKL, V. E. & OTHERS. *Critical Incidents in Psychotherapy*, STENDAL, S. W., CORSINI, R. J. (eds.), Prentice-Hall, New Jersey, 1959.

<http://archive.org/stream/criticalincident00stan/criticalincident00stan_djvu.txt>. 24/05/2014, 23:15.

FRANKL, V. E., «Fragments from a logotherapeutic treatment of four cases», en: *Modern psychotherapeutic practice: Innovations in technique*, A. Burton, Science and Behavior Books, Palo Alto, 1965.

«Psichiatria e volonta di significato», en: FRANKL, V. E., TORELLO, G., WRIGHT, J., *Sacerdozio e senso della vita*, Ares, Milán, 1970. (Conferencia pronunciada en la Residenza Universitaria Internazionale)

FRANKL, V. E. & PIEPER, J., & SCHÖCK, H. «Altes Ethos - neues Tabu», *Adamas*, Köln, 1974.

FRANKL, V. E., und KREUZER, F., *Im Anfang war der Sinn*. Franz Deuticke Verlagsgesellschaft m. b. H., Wien, 1982. Versión en lengua castellana de Héctor Piquer Minguijón: *En el principio era el sentido*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

2) Bibliografía sobre Viktor Emil Frankl y la logoterapia

2.1 Bibliografía citada

BRAVO GARZÓN, R. «Psicoanálisis y Existencialismo», *La Palabra y el Hombre*, 4 (1957), pp. 99-102.

DEL RÍO ANDRES, G., SANTELICES CÉSPEDES, R., y VILLENA ITURRIAGA, R., *Libertad y Responsabilidad en el pensamiento de Viktor E. Frankl. Su proyección a la Educación*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Talca, 1987.

DÍAZ, C. *Logoterapia centrada en la persona*. Escolar y Mayo Editores S.L., Madrid, 2011.

ETCHEBEHERE, P. R. *El espíritu desde Viktor Frankl. Una lectura en perspectiva filosófica*. Agape, Buenos Aires, 2009.

FIZZOITI, E., BAZZI, T., *Guida alla logoterapia: per una psicoterapia riumanizzata*. Città Nuova, Roma, 1986. Versión castellana de Montserrat Kirchner. *Guía de la logoterapia: humanización de la psicoterapia*. Heder, Barcelona, 1989.

FREIRE, J. B. *Acerca del hombre en Viktor Frankl*. Herder, Barcelona, 2002.

FREIRE, J. B. *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl: La aplicación del análisis existencial en la orientación personal*. EUNSA, Navarra, 2007.

GARCÍA, L. *Visita a Viktor Frankl*. <<http://logoterapia.com.mx/logoterapia/encontrar-a-viktor-frankl-experiencia-inspiradora/visita-a-viktor-frankl>>, 18/09/ 2012, 20:22. Unos momentos de esta entrevista quedaron grabados y están disponibles en <<http://www.youtube.com/watch?v=Bh-9IZX7coc>>.

GARCÍA PINTOS, C.C., *Un hombre llamado Viktor*. San Pablo, Buenos Aires, 2007.

GEBSATTEL, V. E., *Imago hominis; Beiträge zu einer personalen Anthropologie*. Verlag Neues Forum, Schweinfurt, 1964. Versión castellana de B. Romero de Rodríguez: *Imago hominis. Contribuciones a una antropología de la personalidad*. Gredos, Madrid, 1969.

KLINBERG, H Jr. *When life calls out to us: the love and lifework of Viktor and Elly Frankl*. Doubleday Religious Publishing Group, New York, 2012. Versión castellana de F. Esteve: *La llamada de la vida. La vida y la obra de Viktor Frankl*. RBA Libros, Barcelona, 2002.

LÄNGLE, A., *Viktor Frankl. Ein Porträt*, Piper Verlag GmbH, München, 1998. Versión castellana de M. González: *Viktor Frankl. Una biografía*, Herder, 1998.

LAZARTE, O., «Viktor Emil Frankl, M.D. Ph.D, en el desarrollo de la Psicoterapia Científica» *LOGO (teoría terapia actitud)* - año XVIII, nº 34, mayo 2002:
<http://www.icae.cl/wp-content/uploads/2013/06/V_Frankl_psicoterapia_cientifica.pdf>. 14/02/2014, 18:30.

LÓPEZ LUENGOS, F. «Gabriel Marcel y Viktor Frankl» en: *El sentido de la vida en Gabriel Marcel*. Fundación Emmanuel Mounier. Madrid, 2012.

MILANO, J. J. F., *El «corazón» de Agustín en Viktor Frankl. Aproximación al «eje espiritual» y a la «interioridad»*, Grupo Editorial Lumen, Buenos Aires - México, 2007.

MIRAMONTES, F., *Encuentro y relación de Frankl, Allers y Schwarz. En el surgimiento del análisis existencial y la logoterapia*. Ediciones LAG, México D.F., 2010.

MIRAMONTES, F. «Volver a los escritos de Viktor E. Frankl. Sistematización cronológica para el estudio y aplicación práctica del Análisis Existencial y la Logoterapia», *logoforo.com*:
<<http://logoforo.com/volver-a-los-escritos-de-viktor-e-frankl/>> 15/04/13, 20:30.

NOBLEJAS DE LA FLOR, M^a. A. *Logoterapia: Fundamentos, principios y aplicación. Una experiencia de evaluación del «logro interior de sentido»*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Educación, Madrid, 1994.

NOBLEJAS DE LA FLOR, M^a. A. *Palabras para una vida con sentido*. Descleé De Brouwer, Bilbao, 2000.

VIAL MENA, Wenceslao. *La antropología de Viktor Frankl*. Ed. Universitaria S.A. Santiago de Chile, 2000.

2.2 Bibliografía consultada

ACEVEDO, G., *El modo humano de enfermar: desde la perspectiva de la Logoterapia de Viktor Frankl*. Fundación Argentina de Logoterapia, Buenos Aires, 1996.

AVELLAR DE AQUINO, T. A. «La dialéctica libertad-destino en la logoterapia de Viktor Frankl», *Logos & Existência. Revista da associação brasileira de logoterapia e análise existencial*, 2 (1), (2013), pp. 73-79.

AVELLAR DE AQUINO, T. A. «Jesús Cristo y Viktor Frankl: encuentros y semblanzas», *Caminhos Goiânia*, vol. 8, n°1, (primer semestre 2010), pp. 129-140.

BERTI, G. «Entre el claro del ser y la voluntad de sentido». *Nous*, 13 (2009), pp. 133-158.

CALVO, A. «Dinamismo de la realidad», *Nous*, 3 (1999), pp. 85-99.

DELGADO-FALCÓN COOPER, M. «Una reflexión construyendo un monumento a la propia existencia». *Acompañar.net. Asociación Viktor E. Frankl*, 43 (2013). <<http://www.asociacionviktorfrankl.org/boletines/43-enero2013.pdf>>, 15/03/2014 22:30.

DOMÍNGUEZ PRIETO, X.; SEGURA BERNAL, J. y BARAHONA PLAZA, Á. *Personalismo terapéutico. Frankl, Rogers, Girard*. Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca, 2005.

ESQUIVEL ESQUIVEL, G. N. *Fundamentos antropológicos para una educación del sentido de la vida en Viktor Frankl*. Univ. Politécnica Salesiana, Quito, 2006.

FABRY, J. B. *Señales del camino hacia el sentido. Descubriendo lo que realmente importa*. LAG, México, 2009. Versión castellana de G. Islas González del original: *Guideposts to Meaning: Discovering What Really Matters*. New Harbinger Pubns Inc., University of Minnesota, 1988.

FIZZOTTI, E. *La logoterapia di Frankl*. Rizzoli, Milano, 1974. Versión castellana de J. A. Choza: *De Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacío existencial*. Eunsa, Pamplona, 1977.

- *El despertar ético. Conciencia y responsabilidad*. Ediciones Fundación Argentina de Logoterapia, Buenos Aires, 1998.
- *Compito e sfida: la visione antropologica di Viktor e. Frankl*. Caltaniseta Lussografica, San Cataldo, 2003. Versión en castellano de L. Armella: *Tarea y desafío. La visión antropológica de Viktor E. Frankl*. LAG, México DF, 2004.
- *Alla ricerca del senso: antropología e logoterapia*. Caltanissetta, San Cataldo, 2003. Versión en castellano de F. Tapia Cañete: *En búsqueda del sentido. Antropología y Logoterapia*. LAG, México DF, 2004.
- *Per essere libere: logoterapia quotidiana*, Edizioni Paoline, Milano, 1992. Versión castellana del propio autor: *Para ser libres: logoterapia cotidiana*. San Pablo, Madrid, 1994.

- «Perspectivas existenciales de la búsqueda de sentido: bases filosóficas del pensamiento y de la práctica de Viktor E. Frankl». *Logoterapia Hoy. Revista Peruana de Logoterapia Clínica y enfoques afines*. 001(2012):
<<http://www.logoterapiahoy.com/01%20OCTUBRE%202012/ART%C3%8DCULO%20001.%2003.%20EUGENIO%20FIZZOTTI.%20APAEL.pdf>>
07/03/2014, 10:30.

GARCÍA PINTOS, C.C., «*La voluntad libre*» Viktor Frankl. *La humanidad posible*. Ediciones LAG, México D. F., 2004.

GARCÍA-ALANDETE, J. y GALLEGU-PÉREZ, J. F., *Adversidad, sentido y resiliencia. Logoterapia y afrontamiento en situaciones límite*. Edicep, Valencia, 2009.

KOCOUREK, K., NIEBAUER, E., und POLAK, P., «Ergebnisse der klinischen Anwendung der Logotherapie», en: FRANKL, V. E., GEBSATTEL, V. E., SCHULTZ, J. H. (eds.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*, Band III: Spezielle Psychotherapie I, Urban & Schwarzenberg, München-Berlin, (1959), pp. 737-764.

KARGER, M. E., POLAK, P., «Der geistesgeschichtliche Ort der Existenzanalyse», en: FRANKL, V. E., GEBSATTEL, V. E., SCHULTZ, J. H. (eds.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*. Band III: Spezielle Psychotherapie I, Schultz Urban & Schwarzenberg, München-Berlin, (1959), pp. 632-662.

KRZYSZTOF MARIUSZ, C., *Experiencing freedom*. (Empirical analysis of chosen psychological factors). Doctoral Dissertation, Catholic University Lublin (KUL), 2004.

LÄNGLE, A., *Sinnvoll leben : angewandte Existenzanalyse*. Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten, 1994. Versión castellana de I. V. Prieto: *Vivir con sentido. Aplicación práctica de la logoterapia*, Lumen, Buenos Aires, 2008.

LUKAS, E. *Freiheit und Identität: Logotherapie bei Suchtproblemen*. Profil, München, 2002. Versión castellana de H. Piquer: *Libertad e identidad. Logoterapia y problemas de adicción*. Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.

- *Auch dein Leben hat Sinn : logotherapeutische Wege zur Gesundung*. Herder, Freiburg im Breisgau, 1980. Versión castellana de E. Rodríguez Navarro: *Tu vida tiene sentido: logoterapia y salud mental*. S. M. Ediciones, Madrid, 1983.
- «Zur Validierung der Logotherapie», en: *Der Wille zum Sinn*. Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 1982 (1ª ed. 1972), pp. 275-308. Versión castellana de Versión castellana de M. J. Eckel: «Para validar la logoterapia», en: *La voluntad de sentido* (Frankl), Herder, Barcelona, 1988, pp. 253-284.
- *Spannendes Leben in der Spannung zwischen Sein und Sollen - ein Logotherapiebuch*. München Quintessenz, München, 1993. Versión castellana de I. Ostrowsky: *Una vida fascinante: la tensión entre ser y deber ser, un libro de logoteoría*. San Pablo, Buenos Aires, 1994.
- *Viktor E. Frankl (1905-1997) – Arzt und Philosoph*. Deutsche Erstausgabe beim Profil Verlag, München, 2005. Versión castellana de B. Moreno Carriello: *Viktor E. Frankl. El sentido de la vida*. Plataforma editorial, Barcelona, 2008.

LUKAS, E. & FABRY, J., *Auf den Spuren des Logos : Briefwechsel mit Viktor E. Frankl*. Quintessenz, Berlin, 1995. Versión castellana de I. Ostrowski: *Tras las huellas del Logos: correspondencia con Viktor E. Frankl*. San Pablo, Buenos Aires, 1996.

MÈLICH, J. C., «La construcción del sentido del sufrimiento y la muerte. Antropología filosófica y filosofía de la educación en Viktor E. Frankl». *Enrahonar. Quaderns de filosofia*. 22, (1994), pp. 93-103.

NOBLEJAS DE LA FLOR, M^a. A. *Escenas de la vida de Viktor Emil Frankl*. <<http://manoblejas.eresmas.net/frankl.htm>> 04/07/2012, 20:30.

NOBLEJAS DE LA FLOR, M^a. A., OZCÁRIZ ARRAIZA, A. y RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, M. *La búsqueda de sentido en el siglo XXI*. Asociación Española de Logoterapia, Madrid, 2006.

PATTAKOS, A., *Prisioners of Our Thoughts. Viktor Frankl's Principles at Work*. Berret-Koehler Publishers, San Francisco, 2004.

PINEDO CANTILLO, I. A. «Entre Jaspers y Frankl: situaciones límite y autorrealización humana», *Revista de filosofía*, vol. 11, nº1 (primer semestre 2012), pp. 9-30.

POLAK, P., «Zum Problem der noogenen Neurose», en: FRANKL, V. E., GEBSATTEL, V. E., SCHULTZ, J. H. (eds.), *Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie*. Band II: Spezielle Neurosenlehre. Schultz Urban & Schwarzenberg, München-Berlin, (1959), pp. 664-692.

PRATS MORA, J. I., «Entrevista a Eugenio Fizzotti». *NOUS: Boletín de Logoterapia y Análisis Existencial*. (4), (2000), pp. 25-31. Fuente web: <<http://www.logotherapy-research.com/2fizzotti.htm>> 22/07/2014.

PRATS MORA, J. I., *Fundamentación teóricas de la hipótesis motivacional de logro de sentido de V. Frankl. Un estudio empírico en la adolescencia*. Tesis doctoral, Universitat de València, Facultat de Psicologia, Valencia, 2001.

RAGE ATALA, E., «Análisis existencial del “homo religiosus”» *Diez voces y un rostro. Homenaje a Viktor E. Frankl. 100 años 1905-2005*., Ediciones LAG, México D.F., 2005.

RÍOS CAMACHO, R., *Cuando el mundo gira enamorado*, Rialp, Madrid, 2012 (1^a ed. 2002).

ROMERO SIÉCOLA, M., «La filosofía de Karl Jaspers en el pensamiento de Viktor Frankl. Una vía hacia el sentido», *Logoterapia.com*, (otoño 2012):

<<http://www.logoterapia.com.mx/filosof%C3%ADa-karl-jaspers-pensamiento-viktor-frankl-v%C3%ADa-hacia-sentido>>. 28/04/2014, 23:30.

UNIVERSIDAD DE PIURA, «Muere el psiquiatra Viktor Frankl creador de la logoterapia», *La capellanía informa*, Universidad de Piura:

<<http://udep.edu.pe/capellanía/capinf41.html>>. 20/04/2014, 22:15.

WAGNER GRAU, P., «El pensamiento filosófico de Nicolai Hartmann. Su influencia en Viktor Frankl». *logoforo.com*:

<<http://logoforo.com/el-pensamiento-filosofico-de-nicolai-hartmann-su-influencia-en-viktor-frankl/>>. 27/02/2011, 19:30.

3) Internet sobre Viktor Emil Frankl y la logoterapia

(Actualizado a fecha de junio de 2014)

3.1 Direcciones web citada

Viktor Frankl Institut. The Official Website of the Viktor Frankl Institute Vienna:

<<http://www.viktorfrankl.org/e/>>

Asociación Española de Logoterapia (AESLO):

<<http://www.logoterapia.net/>>

3.2 Direcciones web consultada

Asociación Viktor E. Frankl:

<<http://www.asociacionviktorfrankl.org/setescapa/page2/index.html>>

Centro Viktor Frankl para la Difusión de la Logoterapia:

<<http://www.centroviktorfrankl.com.ar/>>

Fundación Argentina de Logoterapia:

<<http://www.logoterapia-arg.com.ar/institucional.php?id=2&seccion=2>>

Sociedad Mexicana de Análisis Existencial y Logoterapia S.C. (SMAEL):

<<http://www.logoterapia.com.mx/>>

Dentro de la web del *Viktor Frankl Institut* aparece una galería de audiovisuales sobre conferencias concretamente en la dirección:

<<http://logotherapy.univie.ac.at/e/clipgallery.html>>

Esta dirección a su vez contiene:

- <<http://logotherapy.univie.ac.at/source/hourofpower.wmv>>:
(2:55) entrevista realizada en televisión donde se pregunta a Frankl sobre el significado de la intuición y el inconsciente.
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_newtheory.wmv>:
(2:08) entrevista realizada a Frankl en TV, año 1963.
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_resources87.wmv>:
(3:57) conferencia pronunciada en la Southern Methodist University, Dallas, en el año 1987, con el título de: *Resources of survival*. En esta conferencia insiste en la importancia de que a la libertad siempre debe estar complementada con la responsabilidad.

- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_feb_08.wmv>:
(6:55) entrevista compartida en la que aparece Viktor Frankl junto a Jerry Long. El sr. Long escribió a Frankl una carta tras sufrir un accidente con 17 años en el cual se fracturó vértebras cervicales, en la carta decía «I broke my neck, but it did not break me».
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_jan_08.wmv>:
(2:40) entrevista en la aclara las diferencias entre el existencialismo francés y el existencialismo de la logoterapia.
- <http://www.viktorfrankl.org/source/clip_dec_07.wmv>:
(4:28) DRUGS SUBJECTIVE VS. OBJECTIVE MEANING Filmación en la que manifiesta su oposición a la experimentación con el LSD en humanos. Es uno de los pocos profesores que se oponen a la propuesta del profesor Dr. Timothy Leary que quiso instaurar esta práctica experimental en Harvard University en 1961. Frankl insiste en que «freedom is only one side of a phenomenon whose other side is responsibility». (California 1968)
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_sep_07.wmv>:
(3:30) ON BELIEF AFTER THE HOLOCAUST. En esta grabación Frankl manifiesta con claridad su creencia en que no sólo es posible creer en Dios a pesar del Holocausto, sino que en muchos casos este sufrimiento es capaz de acercar aún más a Dios.
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_jul_07_new.wmv>:
(3:19) THE WILL TO MEANING. Frankl es entrevistado en un programa de televisión canadiense Toronto (1972). En esta entrevista Frankl plantea que el deseo de encontrar sentido a la vida no sólo es natural al hombre (en contra de la idea freudiana de que se trata de una neurosis) sino que dicho sentido tiene conexión con ser feliz.

- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/frankl_90.wmv>:
(4:09) RELIGION AND ULTIMATE MEANING, 1990. En esta grabación fue realizada en Sudáfrica en el año 1990. En ella Frankl habla de la relación entre logoterapia y religión.
- <<http://logotherapy.univie.ac.at/source/fln.wmv>>:
(8:41) INTERVIEW, SOUTH AFRICA, 1985 (PART I). Esta entrevista está dividida en tres partes. En ella se le preguntó a Frankl sobre las cuestiones de la naturaleza humana, la sociedad y la vida.
- <<http://logotherapy.univie.ac.at/source/f2n.wmv>>:
(10:27) 1985 (PART II)
- <<http://logotherapy.univie.ac.at/source/f3n.wmv>>: (9:35)1985 (PART III)
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_june_07.wmv>:
(4:22) YOUTH IN SEARCH OF MEANING, 1972. En esta charla se dirige a la «Toronto Youth Corps» explicando sus teorías. Como ejemplos utiliza analogías con el modo de pilotar una avioneta (afición que había sido descubierta por Frankl de modo tardío).
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_nov_07.wmv>:
(5:14) REHU-MANIZACION DE LA PSICOTERAPIA. Grabación realizada en Buenos Aires, en el año 1985, para un programa de televisión argentino. Con traducción simultánea a lengua castellana. Frankl comenta cómo el progreso tecnológico es necesario, pero al mismo tiempo es necesario rescatar y valorar lo propiamente humano. La psicoterapia debe centrarse en la persona.
- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_oct_07.wmv>:
(3:25) Entrevista realizada para un programa de televisión argentino en compañía del Dr. Gerónimo Acevedo y el Dr. Oscar Oro (fundadores del primer instituto de la logoterapia en Buenos Aires). La cuestión planteada es: ¿Cuál es el papel de los seres humanos individuales en la sociedad actual?

- <http://logotherapy.univie.ac.at/source/clip_mar_08.wmv>:
(2:16) ON SELF-TRANSCENDENCE. Frankl habla de su concepto de «autotranscendencia», que él pone en contraste con la tan citada «autorrealización» de Maslow. En su opinión, la autorrealización no puede alcanzarse directamente sino como efecto. En sus últimos años Maslow estaría de acuerdo con él.

- <[http://logotherapy.univie.ac.at/source/frankl_77\(1\).wmv](http://logotherapy.univie.ac.at/source/frankl_77(1).wmv)>:
(2:23) THREE PATHS TO MEANING, 1977. Entrevista realizada a Frankl en la televisión austriaca en 1977. En su lengua materna (alemán), explica cómo los significados y valores se pueden realizar.

4) Bibliografía de San Agustín

4.1 Bibliografía citada

SAN AGUSTÍN, *Confessionum*. En: *Obras completas de San Agustín*., vol. II. BAC, Madrid, 2005 (edición bilingüe). Versión castellana del P. Á. C. Vega: *Confesiones*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/conf_09_libro.htm>, 11/02/2010, 22:30.

Contra Academicos. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. III, BAC, Madrid, 2009 (edición bilingüe). Versión castellana del P. V. Capánaga: *Contra los académicos*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/contr_acc/index2.htm>, 10/07/2011, 22:14.

Contra Secundam Iuliani Responsionem Imperfectum Opus. Versión castellana del P. L. Arias: *Réplica a Juliano (obra inacabada)*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/incompiuta_giuliano/index2.htm>, 17/02/2014, 12:04.

De Beata Vita. Versión castellana del P. V. Capánaga: *De la vida feliz*. Versión web FAE y BAC:

<<http://www.augustinus.it/spagnolo/felicita/felicita.htm>>, 12/02/2014, 23:10.

De Civitate Dei. BAC, Madrid, 2009 (edición bilingüe). Versión castellana de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero: *La Ciudad de Dios*. Versión web FAE y BAC:

<<http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm>>, 14/02/2014, 20:40.

De diversis quaestionibus octoginta tribus. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. XL. BAC, Madrid, 1995 (edición bilingüe). Versión castellana de T. C. Madrid. *Ochenta y tres Cuestiones diversas*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/ottantatre_questioni/ottantatre_questioni.htm>. 17/02/2014, 10:40.

De duabus animabus liber unus. Versión castellana del P. de Luis: *Las dos almas del hombre*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/due_anime/index_2.htm>, 14/02/ 2014, 20:40.

De Libero Arbitrio. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. III. BAC, Madrid, 2009 (edición bilingüe). Versión castellana del P. E. Seijas: *Del libre albedrío*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/index2.htm>, 10/02/2014, 10:15.

De nuptiis et concupiscentia. Versión castellana de T. C. Madrid y A. Sánchez Carazo: *El matrimonio y la concupiscencia*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/nozze_concupiscenza_1_libro.htm>, 15/02/2014, 20: 15.

De perfectione iustitiae hominis. Versión castellana del P. T. Calvo Madrid: *La perfección de la justicia del hombre*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/perfezione_giustizia/index2.htm>, 15/02/2014, 20:15.

De Quantitate Animae. Versión castellana de E. Cuevas: *La dimensión del alma*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/grandezza_anima/index2.htm>, 14/02/2014, 20:30.

In Epistolam Ioannis ad Parthos. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. XVIII. BAC, Madrid, 2003 (edición bilingüe). Versión castellana del P. de Luis: *Homilías sobre la primera carta de san Juan a los partos*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/commento_lsg/omelia_07_testo.htm>, 15/02/ 2014, 21:08.

Retractationum. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. XL. BAC, Madrid, 1995 (edición bilingüe). Versión castellana de T. C. Madrid. *Retractaciones*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/ritrattazioni_1_libro.htm>, 17/02/ 2014, 11:50.

4.2 Bibliografía consultada

Contra Priscillianistas et Origenistas. Versión castellana del P. J. M. Ozaeta: *A orosio, contra los priscilianistas y origenistas*. Versión web FAE y BAC:

<<http://www.augustinus.it/spagnolo/orosio/index2.htm>>, 17/02/2014, 24:00.

De Anima et eius Origine. Versión castellana de M. Lanseros: *Del alma y su origen*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/anima_origine/index2.htm>, 15/07/2014, 10:40.

De doctrina christinana. Versión castellana de Balbino Martín Pérez: *La doctrina cristiana*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm>, 16/12/2014, 1:53.

De Genesi ad Litteram. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. XV BAC, Madrid, 1969 (edición bilingüe). Versión castellana de L. Cilleruelo: *Comentario literal al Génesis*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm>, 10/02/2014, 9:40.

De Gratia et Libero Arbitrio. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. VI. BAC, Madrid, 1971 (edición bilingüe). Versión castellana del P. G. E. de la Vega: *La gracia y el libre albedrio*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/grazia_libero_arbitrio/index2.htm>, 10/02/2014, 19:10.

De Immortalitate Animae. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. XXXIX. BAC, Madrid, (edición bilingüe). Versión castellana de L. Cilleruelo: *La inmortalidad del alma*. Versión web FAE y BAC:

<http://www.augustinus.it/spagnolo/immortalita_anima/index2.htm>, 10/02/2014, 21:15.

De Magistro. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. III. BAC, Madrid, 2009 (edición bilingüe). Versión castellana de M. Martínez: *El Maestro*. Versión web FAE y BAC:

<<http://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm>>, 15/07/2014, 12:30.

De Natura Boni Contra Manichaeos. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. III. BAC, Madrid, 2009, (edición bilingüe). Versión castellana de M. Lanseros y revisada por M. Fuertes Lanero: *La naturaleza del bien*. Versión web FAE y BAC: <http://www.augustinus.it/spagnolo/natura_bene/index2.htm>, 17/07/2014, 18:40.

De natura et gratia. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. VI. BAC, Madrid, 1971 (edición bilingüe). Versión castellana del P. V. Capánaga: *La naturaleza y la gracia*. Versión web FAE y BAC: <http://www.augustinus.it/spagnolo/natura_grazia/index2.htm>, 16/07/2014, 8:20.

De octo quaestionibus ex Veteri Testamento. Versión castellana de M. A. Marcos Casquero: *Ocho cuestiones del Antiguo Testamento*. Versión web FAE y BAC: <http://www.augustinus.it/spagnolo/questioni_at/index2.htm>, 15/02/2014, 20:15.

De Ordine. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. I. BAC, Madrid, 1994 (edición bilingüe). Versión castellana del P. V. Capánaga: *El orden*. Versión web FAE y BAC: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/ordine/index2.htm>>, 15/02/2014, 20:15.

De Trinitate. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. V. BAC, Madrid, 2008 (edición bilingüe). Versión castellana del P. L. Arias: *La Trinidad*. Versión web FAE y BAC: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>> 12/06/2014, 8:30.

De Vera Religione. Versión castellana del P. V. Capánaga: *De la verdadera religión*. Versión web FAE y BAC: <http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm>, 12/06/2014, 8:30.

Soliloquiorum. En: *Obras completas de San Agustín*, vol. I. BAC, Madrid, 1994 (edición bilingüe). Versión castellana del P. V. Capánaga: *Soliloquios*. Versión web FAE y BAC: <<http://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/index2.htm>>, 10/08/2011, 20:30.

5) Bibliografía complementaria de San Agustín

5.1 Bibliografía citada

AA.VV. *Augustine through the ages. An Encyclopedia*. FITZGERALD, A. D. (dir.). Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999. Versión castellana: *Diccionario de San Agustín*. FITZGERALD, A. D. (dir.). Monte Carmelo, Burgos, 2001.

ALESANCO REINARES, T., *Filosofía de San Agustín*. Avgvstinvs, Madrid, 2004.

CAPDEVILLA MONTANER, V. M., *Liberación y divinización del hombre: teología de la gracia. Volumen 2*. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1994.

COLADO, M. I. «Éxtasis (MDMA) y drogas de diseño: estructura, farmacología, mecanismos de acción y efectos en el ser humano». *Trastornos adictivos* 10.3 (2008): 175-182.

PORTALIÉ, E., *Life of St. Augustine of Hippo*. The Catholic Encyclopedia. Vol. 2. New York: Robert Appleton Company, 1907.

ROMÁN ORTIZ, A. D. *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Scheler*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia, Facultad de Filosofía, Murcia, 2011.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus creaturis*

UTRILLA, P. «Aspectos farmacológicos de las anfetaminas». (2000)
<<http://hdl.handle.net/10481/28335>>.

5.2 Bibliografía consultada

AA.VV., *Homenaje al profesor Jaime García Álvarez en su 65 aniversario: San Agustín*. LAZCANO, R. (ed.). Revista Agustiniana, Madrid, 1997.

ALONSO, A., «Libertad y gracia en San Agustín de Hipona». En GONZÁLEZ GINOCCHIO, D., *Metafísica y libertad. Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie universitaria, nº 214 (2009), p. 193-200.

ANTUÑANO ALEA, S. *La ciudad de Dios. Edición abreviada, estudio preliminar, selección de textos, notas y síntesis de Salvador Antuñano Alea*. Tecnos, Madrid, 2007.

ARENDT, H., SCOTT, J. V., STARK, J. C., *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, Chicago, 1996. Versión castellana de A. Serrano de Haro Martínez: *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro, Madrid, 2001.

BOYER, C., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*. Gabriel Beauchesne, Paris, 1920.

BROWN, P., *Augustine of Hippo. A biography*. Faber and Faber Limited, Londres, 1967. Versión castellana de S. Tovar y M. R. Tovar: *Agustín de Hipona*. Acento Editorial, Madrid, 2001.

EVANS, G. R., *Augustine on evil*. Cambridge (England): CUP, 1991.

FALGUERAS SALINAS, I. «La filosofía y la conversión de san Agustín». En: *Jornadas Agustinianas: con motivo del XVI centenario de la conversión de San Agustín*. Valladolid: Federación Agustiniana Española, 1988, pp. 119-142.

- *Crisis y renovación de lo Metafísico*. Málaga: Universidad, 1997.

- «Nota sobre la expresión “Filosofía cristiana” en S. Agustín». *Anuario Jurídico Escorialense*, XIX-XX, (1987-1988), pp. 463-469.

FORMENT, E. «El problema del cogito en san Agustín». *Agustinus*. 133-134 (1989), pp. 7-30.

GARCÍA, R. M., *El concepto de libre albedrío en San Agustín*. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 2003.

GILSON, E. *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1969.

- *L'esprit de la philosophie médiévale*. Université d'Aberdeen, Paris, 1944. Versión castellana de R. Anaya Dorado: *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 1981.

LANGA, P., «Inquietud y armonía en el hombre de hoy según San Agustín». *Religión y cultura*, L (2004), pp. 581-608.

LANGA, P., *San Agustín y la cultura*. Ed. Revista Agustiniana, Madrid, 1998.

OROZ, J., «San Agustín (Cultura clásica y cristianismo)». Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis, *Estudios 110*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. P. de Salamanca, 1988.

PLATÓN. *Diálogos*. Volumen I: *Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras*. Gredos, Madrid, 2003.

- *Diálogos*. Volumen II: *Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Gredos, Madrid, 2003.
- *Diálogos*. Volumen III: *Fedón. Banquete. Fedro*. Gredos, Madrid, 2003.

- *Diálogos*. Volumen V: *Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Gredos, Madrid, 2003.
- *Diálogos*. Volumen VI: *Filebo. Timeo. Critias*. Gredos, Madrid, 2003.

PLOTINO. *Enéadas (III-IV)*. Biblioteca Clásica de Gredos. Madrid, 1998.

- *Enéadas (V-VI)*. Biblioteca Clásica de Gredos. Madrid, 1998.

PORFIRIO/ PLOTINO., *Vida de Plotino. Enéadas (I-II)*. Biblioteca Clásica de Gredos. Madrid, 1998.

PRZYWARA, E., *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*. Jakob Hegner, Leipzig, 1934. Versión castellana de L. Cilleruelo: *San Agustín. Perfil humano y religioso*. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984.

RINCÓN GONZÁLEZ, A. *Signo y lenguaje en San Agustín*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1992.

SAN POSIDIO. *Vida de San Agustín escrita por su discípulo Posidio*. Escritos filosóficos 1º. Obras completas de San Agustín. Edición bilingüe. Preparado por: V. Capanaga. Vol. I. BAC, Madrid, 1994.

SARANYANA, J. I., *La filosofía medieval: desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*. EUNSA, Navarra, 2003.

URBÁN, Á., «Virga fuit: Ov. ars 2,339-342 y rem. 84-86 en Aug. in psalm. 66,3» *Collectanea Christiana Orientalia* 7 (2010), pp. 277-284.

VEGA, Á., «Textos y estudios: Introducción a la filosofía de San Agustín». En *Estudios agustinos: Sección filosófica*, vol. I, El Escorial, 1928.

VÉLEZ LÓPEZ, G. D., «Heidegger y San Agustín: tres consideraciones fenomenológico-hermenéuticas sobre la antinomia del olvido». *Co-herencia*, Enero-Junio (2010), pp. 181-198.

Versión web: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77416993_007>. 13/05/2014.

VILLALOBOS, J., *Ser y verdad en Agustín de Hipona*. Universidad de Sevilla, Sevilla, 1982.

6) Bibliografía complementaria general

6.1 Bibliografía citada

ALLERS, R., *Sexualpädagogik. Grundlangen und Grunglienen*. Verlag Anton Pustet, Salzburg, 1934. Versión castellana de Dr. O. Brachfeld: *Pedagogía sexual y relaciones humanas. Fundamentos y líneas principales analítico-existenciales*. Luis Miracle, Barcelona, 1958.

ÁLVAREZ ÁLVAREZ, J. J., «La libertad humana: Biografía y sentido. El problema del dolor», en VV. AA., *Fundamentos de la antropología para la psicología clínica*. Inédito.

AMIGUET, LL. «La patria y la religión son estupendas si no te las crees». *lavanguardia.com*, 19 de abril 2014, <<http://www.lavanguardia.com/lacontra/20121011/54352875231/la-contra-daniel-dennett.html>>

BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Max Niehans, Zürich, 1942. Versión castellana: *Formas esenciales y conocimiento de la existencia humana*.

DENNETT, D. C., *Freedom evolves*. Viking Penguin, New York, 2003.

DORSCH, F.: Voz: «Carácter», en: Friedrich Dorsch *Diccionario de psicología*, Herder, Barcelona, 1994.

FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994. (1ª edición revisada, aumentada y actualizada).

GARCÍA-ALANDETE, J. «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del Homo Natura en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwing Binswanger», *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, nº6 (2015), pp. 103-138.

HARTMANN, N., *Ethik*. De Gruyter, Berlin, 1926. Versión castellana de J. Palacios: *Ética*. Encuentro, Madrid, 2011.

HORN, H., «Karl Jaspers (1883-1969)», en: *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*. UNESCO (Oficina Internacional de Educación), París, vol. XXIII, nº 3-4 (1993), pp. 769-788.

KALLMANN, F. J., ET AL., «Suicide in twins and only children». *American journal of human genetics*, I, nº 2 (1949), pp. 113-126.

JUGNET, L., *Rudolf Allers ou L'anti-Freud*. Cèdre, Paris, 1950. Versión castellana de B. Agüero: *Rudolf Allers o el anti-Freud*. Plantin, Buenos Aires, 1952.

JUNG, C. G., *Erinnerungen, Traume, Gedanken*. Buchclub Ex Libris, Zürich, 1961. Versión castellana de M. R. Borrás Borrás: *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Grupo editorial Planeta, Buenos Aires, 2002.

LAZARUS, R. S., FOLKMAN, S., *Stress, appraisal, and coping*. Springer, New York, 1984. Versión castellana de M. Zaplana: *Estrés y procesos cognitivos*. Ed. Martínez Roca. Barcelona, 1986.

LEWONTIN, R. C., *Biology as ideology. The doctrine of DNA*. Harper Perennial, New York, 1993 (1ª ed. 1991).

LEWONTIN, R. & ROSE, E. & KAMIN, L. J., *Not in our genes. Biology, ideology, and human nature*. Pantheon Books, New York, 1985.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Descubrir la grandeza de la vida*. Desclee Brouwer, Madrid, 2009.

NIETZSCHE, F., *El crepúsculo de los ídolos*. Versión castellana de A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 2004,

PERONA, Á. J., «Libertad», en MUÑOZ, J., *Diccionario Espasa filosofía*. Espasa Calpe, Madrid, 2003.

SÁNCHEZ MECA, D. Voz: «Libertad», *Diccionario de filosofía*, Alderabán, 1996.

SEARLE, J. R., *Minds, brains and science*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusettes, 1984. Versión castellana de L. Valdés: *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid, 1985.

WILSON, E. O., *Sociobiology. The new synthesis*. Belknap Harvard, Cambridge, 2002 (1ª ed. 1975).

6.2 Bibliografía consultada

ALDER, A., *Der Sinn des Lebens*. Taschenbuch, Frankfurt, 1936. Versión castellana de O. Brachfeld: *El sentido de la vida*. Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

ALVIRA, R., (Coord.) *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*. Rialp, Madrid, 1990.

ALLERS, R., *Das Werden der sittlichen Person*. Herder, Freiburg, 1929. Versión castellana de H. Rodríguez Sanz: *Naturaleza y educación del carácter*. Labor, Barcelona, 1950.

BLANCO, R. «Desarrollo humano, proyecto y sentido de la vida», *Prometeo*, nº 0, (otoño 1992), pp. 33-36.

BORGHESI, M. «LA RELIGIÓN DE LA LUZ: La salvación mediante la gnosis», *30 Días en la Iglesia y en el Mundo*, 9-2003:

< http://www.30giorni.it/articoli_id_17_06_12.htm>. 01/11/2014, 20:25.

BUBER, M., *Das Problem des Menschen*. Lambert Schneider, Heidelberg, 1948. Versión castellana de E. Imaz: *¿Qué es el hombre?* Fondo de cultura económica, México, 1949.

CARPINTERO, H., *Historia de las ideas psicológicas*. Pirámide, Madrid, 2003.

DARWIN, C., *A posthumous essay on instinct*. London, 1884. Versión castellana de E. Pérez Sedeño: *Ensayo sobre el instinto*. Tecnos, Madrid, 1983.

ECHEVARRÍA, M. F., «Rudolf Allers, psicólogo católico» *Ecclesia*, 15 (2001), pp. 539-562.

ECHEVARRÍA, M. F., «La psicología anticristiana, antihumanista y posmoral de F. Nietzsche y su influencia en el psicoanálisis» *rudolfallers.info*..

<<http://www.rudolfallers.info/echavarria4.html>>. 27/02/2011, 20:30.

ETCHEBEHERE, P. R., *Antropología filosófica. Una introducción al estudio del hombre y de lo humano*. Agape, Buenos Aires, 2008.

FREUD, S., *Das Unbehagen in der Kultur*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1930. Versión castellana de L. López-Ballesteros y de Torres: *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

- «Entwurf einer Psychologie», en: BONAPARTE. M., FREUD, A., KRIS, E., (eds.), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Imago Publishing Co., Londres, (1950), pp. 371-466. Versión castellana de L. López-Ballesteros y de Torres: *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, 1921. Versión castellana de L. López-Ballesteros y de Torres: *Psicología de masas*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- *Jenseits des Lustprinzips*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1920. Versión castellana de L. López-Ballesteros y de Torres: *Más allá del principio del placer*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- *Die Zukunft einer Illusion*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig- Wien- Zürich, 1927. Versión castellana de L. López-Ballesteros y de Torres: *El porvenir de una ilusión*. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

FLIGUER, J. L., «La ontología de Nicolai Hartmann en la encrucijada del pensamiento biológico contemporáneo». En R. Maliandi (comp.), *Nicolai Hartmann: recuperación de un pensamiento decisivo*. Lanús: EDUNLA (2010), pp. 93-136.

<<http://dspace.uces.edu.ar:8180/xmlui/handle/123456789/978>>. 26/02/2011, 10:40.

FROMM, E., *Man for Himself*. Rinehart & Co., New York, 1947. Versión castellana de H. R. Morck: *Ética y Psicoanálisis*. Fondo de cultura económica, México DF, 1957.

FUENTES, M. Á., *La trampa rota. El problema de la adicción sexual*. Ediciones Verbo Encarnado, San Rafael, 2008.

GOMEZ DE PEDRO, M. E., *Libertad en Ratzinger*. Ediciones Encuentro, S. A., Madrid, 2014.

GIMÉNEZ-AMAYA, J. M., MURILLO, J. I., «Neurociencia y libertad. Una aproximación interdisciplinar». *Scripta Theologica*, 41, (2009/1), 13-46, 13.

<<http://www.bioeticaweb.com/neurociencia-y-libertad-una-aproximacion-interdisciplinar>>. 07/02/2011, 10:30.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*. M. Niemeyer, Halle, 1927. Versión castellana de J. E. Rivera: *Ser y tiempo*. E. U. Santiago de Chile, 2005 (1ª ed. 1997).

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. Revista de Occidente, 1929. Versión castellana de M. G. Morente y J. Gaos: *Investigaciones lógicas*. Alianza Editorial, Madrid, 2006.

JARVIK, L. F., FALEK, A., KALLMANN, F. J., LORGE, I. (1960). «Survival trends in a senescent twin population». *American journal of human genetics*, 12, nº 2 (1970), pp. 170-179.

JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*. Artemis-Verlag-A. G., Zürich, 1949. Versión castellana de J. Gaos: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Fondo de cultura económica, Madrid, 1953.

JUNG, C. G., *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. Rhein-Verlag, Zürich, 1934. Versión castellana de M. Murmis: *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós, Buenos Aires, 1975.

LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro personalistas en busca de sentido*. Rialp, Madrid, 2009.

- *Liderazgo creativo*. Ediciones Nobel, Oviedo, 2005.

LUMSDEN, C. J. & WILLSON, E. O., *Genes, Mind and Culture: The coevolutionary process*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

- *Promethean fire: reflections on the origin of mind*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.

ORTEGA Y GASSET, J., «Max Scheler. Un embriagado de esencias (1874-1928)», *Revista de Occidente*, (junio de 1928), pp. 507-511.

PATTERSON, O., *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*. Ed. Andrés Bello. Chile, 1993.

POLAINO-LORENTE, A., *Antropología e investigación en las ciencias humanas*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Francisco de Vitoria» Unión Editorial. Madrid, 2010.

RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*. E.P. Madrid, 1994.

RODRÍGUEZ GARCÍA, J. L., *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*. Bellaterra. Barcelona, 2004.

RUIZ GROS, S., *Vulnerabilidad y transmisión del sentido en la Bioética del Cuidado: aportaciones de Gabriel Marcel, Viktor Frankl y Elisabeth Kübler-Ross*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia, 2013.

ROMÁN ORTIZ, A. D. *La huella de San Agustín en la ética de los valores de Scheler*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia, 2011.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *Max Scheler*, en> FERNÁNDEZ LABASTIDA, F., MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <<http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/scheler/Scheler.html>>.29/03/2014, 20:30.

SÁNCHEZ ROMERA, J. F. *Registro de gemelos: utilidades, organización y supuestos clave*. Tesis doctoral. Universidad de Murcia, 2013.

SARTRE, J. P., *L'Existencialisme est un humanisme*. Nagel, Paris, 1946. Versión castellana de V. Prati de Fernández: *El Existencialismo es un Humanismo*. Edhasa, Barcelona, 1999.

SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. Verlag von Max Niemeyer, 1913. Versión inglesa de M. S. Frings, R. L. Funk: *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Northwestern University Press, Chicago, 1973.

SCHELER, M., *Von Ewigen im Menschen*. Verlag der Neue Geist, Leipzig, 1921. Versión inglesa de B. Noble: *On the eternal in man*. SCM Press, London, 1960.

SCHELER, M., *Wesen und formen der sympathie*. F. Cohen, Bonn, 1923. Versión castellana de J. Gaos: *Esencia y formas de la simpatía*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005.

SCHÜSSLER, W., «Freiheit als Illusion? Anmerkungen zur Diskussion um die Hirnforschung», *Trierer Theologische Zeitschrift*, vol. 115, nº2 (2006), pp. 85-98.

STEGE, R., «Freiheit und Verantwortung hautnah erleben. Logotherapeutische Elemente im Neuen Tanz am Beispiel der Contact Improvisation», *Existenz und Logos*, 13 (2005), pp. 76-87.

VEGAS, J. M., *Introducción al pensamiento de Max Scheler*, Instituto Emmanuel Mounier, Madrid, 1992.

WILSON, E. O., *On human nature*. Harvard University Press, Cambridge, 1978.

V.- Anexos

Anexo 1: Relación entre conferencias y libros publicados por Frankl

Nos pareció de interés saber qué conferencias y artículos de Frankl estaban incluidos en sus libros. Por eso al descubrir la tabla de Felipe Miramontes⁹⁷⁰, decidimos que sería interesante incorporarla como anexo. Esta tabla está formada por tres columnas. En la primera aparece el año en que se realizó el escrito (en primera edición); en la segunda el título del conferencia u obra original; y en la tercera la publicación o el libro en la que está editado.

Esta tabla no incluye *The Feeling of Meaninglessness*, por este motivo hemos confeccionado otra tabla correspondiente a este libro que incluimos en el punto 1.2 de este anexo.

1.1 Tabla de Felipe Miramontes

Abreviaturas de la tabla

AVE	<i>Ante el vacío existencial</i>
BD	<i>Búsqueda de Dios y sentido de vida</i>
EJ	<i>Escritos de juventud</i>
FAL	<i>Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia</i>
HBS	<i>El hombre en busca de sentido</i>
HBSU	<i>El hombre en busca de sentido último</i>
HD	<i>El hombre doliente</i>
IPH	<i>La idea psicológica del hombre</i>
LAE	<i>Logoterapia y análisis existencial</i>
MEM	<i>Lo que no está escrito en mis libros. Memorias</i>

⁹⁷⁰ MIRAMONTES, F. «Volver a los escritos de Viktor E. Frankl. Sistematización cronológica para el estudio y aplicación práctica del Análisis Existencial y la Logoterapia», *logoforo.com*, 19/04/14, <<http://logoforo.com/volver-a-los-escritos-de-viktor-e-frankl/>>. Miramontes es licenciado en Psicología (UNAM) y especialista en Análisis Existencial y Logoterapia (SMAEL).

PAT	<i>La psicoterapia al alcance de todos</i>
PDE	<i>La psicoterapia y la dignidad de la existencia</i>
PE	<i>Psicoanálisis y existencialismo (edición original en español)</i>
PE2	<i>Psicoanálisis y existencialismo (edición aumentada)</i>
PH	<i>Psicoterapia y humanismo</i>
PID	<i>La presencia ignorada de Dios</i>
PPM	<i>La psicoterapia en la práctica médica</i>
PS	<i>En el principio era el sentido</i>
PTE	<i>Psicoterapia y existencialismo</i>
RL	<i>Las raíces de la logoterapia</i>
SB	<i>Sincronización en Birkenwald</i>
TTN	<i>Teoría y terapia de la neurosis</i>
VS	<i>La voluntad de sentido</i>

Año	Escrito	Presentación-Publicación
1922-1942	<i>Las raíces de la logoterapia. Escritos juveniles 1923-1942.</i>	Edición de Eugenio Fizzotti. [RL, 2000]
1922-1942	<i>Escritos de juventud 1923-1942.</i>	[EJ, 2005]
1922	«El surgimiento de la mímica de asentimiento y de negación»	<i>Revista Internacional de Psicoanálisis</i> ; [EJ]
1923	«¡Alegría, oh bella chispa divina!» «Deportivización intelectual» «Psicología del fútbol» «Recogimiento»	[EJ] [EJ] [EJ] [EJ]
1924	«Alumnos de enseñanza media y trabajadores»	[EJ]
1925	«Psicoterapia y cosmovisión. Para una crítica fundamental de sus relaciones»	<i>Revista Internacional de Psicología Individual</i> ; [EJ]

1926	«La necesidad de crear centros de asesoramiento juvenil»	[EJ]
	«¡Creemos centros de asesoramiento juvenil!»	[EJ]
	«¡Fundemos centros de asesoramiento juvenil!»	[EJ]
	«La necesidad de un asesoramiento juvenil basado en la psicología individual»	[EJ]
1927	«La cuestión del asesoramiento juvenil. Una réplica»	(Firmado bajo el seudónimo Lola Elberger); [EJ]
	«Fundemos centros de asesoramiento juvenil»	[EJ]
	«Asesoramiento juvenil»	[EJ]
	«¿Qué es asesoramiento juvenil?»	[EJ]
	«Introducción a la psicología individual. Primera entrega»	[EJ]
	«El sentido de la vida cotidiana»	[EJ]
	«Los tipos eróticos»	[EJ]
	«Asesoramiento juvenil 1»	[EJ]
	«Introducción a la psicología individual. Segunda entrega»	[EJ]
	«Psicología del intelectual»	[EJ]

	«Psicología del intelectualismo»	Conferencia en la Asociación Internacional para la Psicología Individual; <i>Revista Internacional de Psicología individual</i> ; [EJ]
	«Amor y responsabilidad»	[EJ]
1928	«¡Asesoramiento juvenil!»	[EJ]
	«¡Asesoramiento juvenil! (I)»	[EJ]
	«Juventud en dificultades. Los centros de asesoramiento juvenil de Viena»	[EJ]
	«¡Asesoramiento juvenil! (II)»	[EJ]
	«¡Asesoramiento juvenil! (III). Métodos y resultados»	[EJ]
	«Los centros de asesoramiento juvenil en Viena»	[EJ]
1929	«¿Qué es asesoramiento juvenil?»	[EJ]
	«Profilaxis del suicidio y asesoramiento juvenil»	[EJ]
	««Casos típicos del asesoramiento juvenil»	[EJ]
	«La comunidad conyugal como tarea de toda la vida. Un mensaje a los jóvenes»	[EJ]
1930	«¡Asesoramiento juvenil! (IV)»	[EJ]
1931	«La acción del asesoramiento juvenil con ocasión del fin de curso»	[EJ]

1933	«Crisis económica y vida psíquica desde el punto de vista del asesor juvenil»	[EJ]
1934	«Niños que se fugan de su casa»	[EJ]
1935	«Experiencias realizadas en la práctica del asesoramiento juvenil»	[EJ]
	«Un fenómeno frecuente en la esquizofrenia»	[EJ]
	«Kol nidre en el hospital Am Steinhof»	[EJ]
1936	«Las dificultades psicológicas de los jóvenes desempleados»	[EJ]
1937	«Problemas eróticos de la juventud moderna»	[EJ].
1938-1985	<i>Logoterapia y análisis existencial</i>	[LAE, 1987]
1938	«La problemática espiritual de la psicoterapia»	[EJ]; [LAE, «Problemática intelectual de la psicoterapia»]
	«Reflexión de la psicoterapia sobre sí misma»	[EJ]; [LAE, «Autorreflexión psiquiátrica»]
1939	«El apoyo farmacológico en la psicoterapia en las neurosis»	[EJ]; [LAE, «Sobre la ayuda de los fármacos en la psicoterapia de las neurosis»]
	«Filosofía y psicoterapia. Para la fundamentación de un análisis existencial»	[EJ]; [LAE]
1942	«Pervitín intracisternal»	[EJ]

1942-1945	<i>Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia</i>	[PE, 1946/1971] En su mayor parte escrito ya hacia 1941-42 en una primera versión, antes del internamiento en los campos de concentración. Las segunda y tercera versiones en alemán son de 1945. Una octava versión revisada y ampliada se editó en 1971.
	«I. De la psicoterapia a la logoterapia»	[PE]
	«II. A. Del psicoanálisis al análisis existencial. Análisis existencial general»	[PE]
	«II. B. Del psicoanálisis al análisis existencial. Análisis existencial especial»	[PE]
	«III. De la confesión secular a la cura de almas médica»	[PE]
1945	<i>El hombre en busca de sentido</i>	[HBS, 1946] En la portada de la primera edición no aparecía el nombre de su autor, a petición del mismo.
1946	<i>Sincronización en Birkenwald</i>	[SB, 1946-¿47?] Publicado en principio bajo el seudónimo Gabriel Lion
	«El análisis existencial y los problemas de la época»	Conferencia del Encuentro Franco-Austriaco de Escuelas Superiores, St. Christoph, Arlberg; [VS]
1946-49-50	«Logos y existencia»	«El análisis existencial y los problemas de la época»; «Diez tesis sobre la persona» y «Sobre psicoterapia» [VS]

1947-1980	<i>La psicoterapia en la práctica médica. Una introducción casuística para médicos.</i>	[PPM, 1947/1981]
1947	«El diagnóstico neurológico diferencial «orgánico-funcional»»	[PPM]
	«Farmacoterapia y psicoterapia combinadas»	[PPM]
	«Profilaxis de las neurosis iatrogénicas»	[PPM]
	«Psicoterapia especial»	[PPM]
	«Tiempo y responsabilidad»	Conferencias: «La pregunta sobre el sentido de la existencia» [título original «El enfermo mental ante la pregunta sobre el sentido de la existencia»]; «La transitoriedad de la existencia»; «¿Es analizable la existencia?»; «Análisis existencial del <i>Homo religiosus</i> » y «Asistencia médica y sacerdotal del alma» [VS]
1947-1978	<i>Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?</i>	[PH, 1978]
1947-78	«Temporalidad y mortalidad. Un ensayo ontológico»	[PH, basado en un trabajo leído en la Universidad de Innsbruck, «El hombre psíquicamente enfermo ante la cuestión relativa al sentido de la existencia»]
1947-1980	<i>La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia</i>	[VS, 1972/1981]

1947	<i>La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión</i> [PID, 1948/1974]	A partir de una conferencia para un número reducido de asistentes. Esta obra, publicada en 1948, sirvió a Frankl para obtener su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Viena en 1949.
	«La esencia del análisis existencial»	[PID]; Cf. [HBSU]
	«El inconsciente espiritual»	[PID]; Cf. [HBSU]
	«Análisis existencial de la conciencia»	[PID]; Cf. [HBSU]
	«La interpretación analítico-existencial de los sueños»	[PID]; Cf. [HBSU, «Análisis existencial de los sueños»]
	«La trascendencia de la conciencia»	[PID]; Cf. [HBSU, «La cualidad trascendente de la conciencia»]
	«Religiosidad inconsciente»	[PID]; Cf. [HBSU]
	«Psicoterapia y religión»	[PID]
¿1947?- 1963	<i>Psicoterapia y existencialismo. Escritos selectos sobre logoterapia</i>	[PTE, 1967]
¿1947?	«Psicoterapia, arte y religión»	[PTE]; [PPM]
1947- 1985	<i>El hombre en busca del sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano.</i>	[HBSU, 1997]
1949- 1950	<i>El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia</i>	[HD, 1975]

1949	«El hombre incondicionado. Lecciones metaclínicas»	Lecciones en la Universidad de Viena, «El problema cuerpo-alma y el problema de la voluntad libre a la luz de la investigación clínica», 1949; [HD]
	« <i>In memoriam</i> »	Discurso conmemorativo en la Sociedad de Médicos de Viena; [PTE]
	«Diez tesis sobre la persona»	Ponencia, Jornadas de Escuelas Superiores de Salzburgo, [VS]
1949-50	«Homo Patiens. Ensayo de una patodicea»	Lecciones en la Universidad de Viena, «Ontología del hombre doliente» y «Sistemas y problemas de la psicoterapia», 1949-50; [HD]
1950	«Sobre psicoterapia»	Conferencia en el Primer Congreso de Neurólogos y Psiquiatras Austriacos, Gmunden; [VS]
1951	«Experiencias de psicoterapia de grupo en un campo de concentración»	Lectura en el 2º. Congreso Internacional de Psicoterapia, Holanda; [PTE]
1951-1955	<i>Psicoterapia al alcance de todos. Conferencias radiofónicas sobre terapéutica psíquica</i>	[PAT, 1971]
1951-55	«La problemática de la divulgación de temas psiquiátricos»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«El psicoanálisis y la psicología individual»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La actitud fatalista»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]

	«La existencia provisional»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La masa y el dirigente»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La higiene psíquica de la vejez»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La higiene psíquica de la madurez»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La hipnosis»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La ansiedad y la neurosis de ansiedad»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«El insomnio»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La hipocondría y la histeria»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«Algunas consideraciones en torno al amor»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La neurosis de ansiedad y la neurosis obsesiva»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«El narcoanálisis y la psicocirugía»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La melancolía»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La esquizofrenia»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La angustia del hombre ante sí mismo»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«La enfermedad de los dirigentes»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«¿Eutanasia o asesinato en masa?»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«El poder de obstinación del espíritu»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«El problema cuerpo-psyque desde el punto de vista clínico»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]

	«El espiritismo»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«¿Qué opina el psiquiatra sobre el arte moderno?»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«El médico y el sufrimiento»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«¿Es el hombre un producto de la herencia y del medio ambiente?»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
	«¿Se puede pesar y medir el alma?»	Conferencia Radiofónica en Viena [PAT]
1956	<i>Teoría y terapia de las neurosis. Iniciación a la logoterapia y al análisis existencial</i>	[TTN, 1956]
	«Teoría de las neurosis y psicoterapia. Esquema de la teoría de las neurosis» a) La teoría de la neurosis como problema. b) La teoría de la neurosis como sistema.	[TTN]
	«Logoterapia y análisis existencial»	[TTN]
	«El sufrimiento de la vida sin sentido»	Compendio de tres Conferencias, en Varsovia y Múnich, [AVE]
1957	«Primera Conferencia»	Conferencia en la Semana de Escuelas Superiores de Salzburgo. Desde ahora: (CSESS); [IPH]
	«Segunda Conferencia»	(CSESS); [IPH]
	«Tercera Conferencia»	(CSESS); [IPH]
	«Freud, Adler y Jung»	(CSESS), [AVE]
	«La logoterapia»	(CSESS), [AVE]

	«La intención paradójica»	(CSESS), [AVE]
	«La derreflexión»	(CSESS), [AVE]
	«La voluntad de sentido»	(CSESS), [AVE]
	«La frustración existencial»	(CSESS), [AVE]
	«El sentido del sufrimiento»	(CSESS), [AVE]
	«Pastoral médica»	(CSESS), [AVE]
	«Crítica al psicologismo dinámico»	(CSESS), [AVE]
	«Neurosis colectivas de la actualidad»	Conferencia en la Universidad de Princeton; [PTE]
1958	«Análisis existencial y ontología dimensional»	Ponencia del 4º. Congreso Internacional de Psiquiatría, Barcelona, España; [PTE]
¿1958? s/f	«El principio homeostático y la dinámica existencial»	[PE2]
1957- 1975	<i>Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia.</i>	[AVE, 1977]
1957/1980	<i>La idea psicológica del hombre</i>	[IPH, 1959/1999]
1959	«Elementos del análisis existencial y de la logoterapia»	<i>Manual de la teoría de la neurosis y su abordaje psicoterapéutico.</i> (Editores: Frankl, Gebattel y Schultz); [LAE]
	«Más allá de la autoactualización y de la autoexpresión»	Conferencia sobre Psicoterapia Existencial, Chicago; [PTE]

1960	«Extravíos del pensamiento psiquiátrico»	[HD]
	«Logoterapia y existencia»	Conferencia sobre Psicoterapia Existencial, Nueva York; [PTE]
	«Dinámica y valores»	Conferencia en la Universidad de Chicago; [PTE]
	«Intención paradójica: una técnica logoterapéutica»	Ponencia en la Asociación Americana para el Avance de la Psicoterapia: [PTE]
1961	«Psicología y psiquiatría del campo de concentración»	[LAE]
	«En la frontera entre la psicoterapia y la filosofía»	[HD]
	«La psiquiatría y la búsqueda humana de sentido»	Conferencia en Seminario de Logoterapia, Harvard; [PTE]
	«Fundamentos del análisis existencial y la logoterapia»	[PPM]
	«Introducción»	Presentación en el Quinto Congreso Internacional de Psicoterapia [PE2]
	«La relación manipulada y el encuentro confrontador»	Seminario de Logoterapia, Universidad de Harvard [PE2]
1962	«Dinámica existencial y escapismo neurótico»	Conferencia sobre psiquiatría existencial, Toronto, Canadá; [PTE]
	«Conceptos básicos de logoterapia»	[HBS]
1963	«Los fundamentos filosóficos de la logoterapia»	Conferencia en Lexington, Kentucky; [PTE]

	«El vacío existencial y la neurosis noógena»	Entrevista con Huston Smith para el Instituto Tecnológico de Massachusetts [PE2]
1964	«Rudolf Allers como filósofo y psiquiatra»	Discurso conmemorativo en la 14ª. Reunión Ordinaria de la Sociedad austriaca de Médicos para la Psicoterapia; [LAE]
	«Logoterapia y religión»	Conferencia del Congreso de Elmau, Asociación «Medicina y Pastoral», Stuttgart; [AVE]
	«Subjetivismo y relativismo»	Conferencia en la Universidad Americana de Washington [PE2]
	«La técnica logoterapéutica de la intención paradójica»	Simposio del Sexto Congreso Internacional de Psicoterapia [PE2]
1965	«La logoterapia y el desafío del sufrimiento»	Lectura en la Escuela Perkins de Teología, Universidad Metodista del Sur, Dallas, Texas; [PTE]
	«Cura de almas médica y la sacerdotal»	Conferencias de verano en la Escuela Perkins de Teología, Universidad Metodista del Sur, Dallas, Texas (CVETPerkins); [PE2]
	«Últimos auxilios»	Capítulo en «Práctica Psicoterapéutica Moderna: Innovación en la técnica»; [PE2]
	«El pluralismo de la ciencias y la unidad del hombre»	Conferencia en la Universidad de Viena con motivo de las celebraciones de los 600 años de dicha Universidad (CUViena600); [VS]

	«El reduccionismo genético y el pandeterminismo analítico»	(CUViena600) [PE2]
	«Imago Hominis»	(CUViena600) [PE2]
	«Resumen»	Grabación del Departamento de Psiquiatría, Neurología y Ciencias del Comportamiento de la Universidad de Oklahoma [PE2]
1966	<i>Fundamentos y aplicaciones de la logoterapia.</i>	[FAL, 1970/88]
	«Fundamentos de la logoterapia»	(CVETPerkins); [FAL]
	«Aplicaciones de la logoterapia»	(CVETPerkins); [FAL]
	«Dimensiones del sentido»	(CVETPerkins); [FAL]
1968	«Sobre logoterapia»	Conferencias en la clínica de medicina de la Universidad Erlangen: «Intento de delimitar la orientación»; «La técnica logoterapéutica de la intención paradójica»; «La intención paradójica en la práctica» [VS]
1968-71	«El hombre en busca de sentido»	Actas del XIV Congreso Internacional de Filosofía; [HD]; [PAT]
1969	«Monotropismo»	Discurso en la Conferencia Mundial de Viena; [HD]
1970	«La voluntad de sentido»	Conferencia en la Universidad de Loyola, Chicago; [VS]

	«Determinismo y humanismo»	Conferencia durante el 100 aniversario de la Universidad de Loyola, Chicago, [VS]; [PH, Cf. «Determinismo y humanismo. Crítica del pandeterminismo»]
	«Extracto de los apuntes sobre el tratamiento logoterapéutico a un colega psicoanalista»	Conferencia en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Hamburgo, [VS]
	«La situación de la psicoterapia y la posición de la logoterapia»	[FAL]
	«Fundamentos de la logoterapia» a) Implicaciones metaclínicas de la psicoterapia b) Autotrascendencia: un fenómeno humano c) ¿Qué se entiende por «sentido»?	[FAL]
	«Aplicaciones de la logoterapia» a) El vacío existencial: un desafío para la psiquiatría. b) Técnicas logoterapéuticas. c) Ministerio médico.	[FAL]
	«Dimensiones del sentido»	[FAL]
	«Crítica del puro encuentro. ¿Hasta qué punto es humanista la «psicología humanista»?»	[PH]; [VS, «Crítica al mero encuentro. ¿En qué medida es humanista la psicología humanista?»]

	«El deporte como fenómeno humano. ¿Catarsis moderna o ascética secular?»	Ponencia para un Simposio Científico Internacional convocado por el Comité Organizador de los Juegos Olímpicos de Múnich [«Antropología del deporte»]; [HD]; [PH, «Deporte: el ascetismo de hoy día»]
1973	«Amor y sexo»	Contribución a una obra colectiva japonesa [<i>Patología de los hombres modernos</i> , 1974] y a otra danesa; [HD]; [PH, versión revisada y ampliada: «La deshumanización del sexo»]
	«Logoterapia y teología»	[PID]
	««Cura de almas» médica»	[PID]
	«El «órgano del sentido»»	[PID]
	«La autocomprensión ontológica prerreflexiva del hombre»	[PID]
1973-1995	<i>Lo que no está escrito en mis libros. Memorias.</i>	[MEM, 1995]
1974	«Perspectivas de la logoterapia clínica»	[PPM]
1974-75	«¿Qué es la logoterapia?»	Seminario sobre «Teoría y terapia de las neurosis», Universidad de San Diego, California; [TTN]; [PS, Cf. «Qué es la logoterapia»]
1975	«¿Síntoma o terapéutica? Un psiquiatra considera la literatura moderna»	Conferencia en el PEN Club internacional; [PH]; [AVE, «¿Qué opina el psiquiatra de la literatura moderna?»]

	«El libro como tratamiento [medio] terapéutico»	Conferencia en la Semana del Libro, Viena; [PAT]
¿1975?	«Psicoterapia y teología»	[HBSU]
1976	«El sufrimiento por la vida sin sentido»	Conferencia, Viena; [VS]
1977	«La voz que clama en demanda de sentido»	Conferencia en la Universidad de California, Berkeley; [PH]
	«Prefacio»	[PH]
1978	«Intención paradójica y derreflexión»	[PH]
1980	«¿Psicologización o humanización de la medicina?»	Conferencia en la Sociedad de Médicos de Viena, [LAE]
	«Hacia una rehumanización de la psicoterapia»	Conferencia en la Universidad de Filadelfia, [IPH]; [VS, «La psicoterapia en vías de rehumanizarse»]
	«La logoterapia en su camino a la deguruficación»	Discurso del I Congreso Mundial de Logoterapia, San Diego, California; [IPH]; [PPM, «La desguruficación de la logoterapia»]; [FAL, «La deguruficación de la logoterapia»]
	«Entrevista con Viktor Frankl»	Entrevista por Franz Kreuze; [PS]
	«Anexo a la entrevista con Viktor Frankl»	Entrevista por Franz Kreuze, extraído de la serie «Testigos del siglo»; [PS]
	«Sobre el poder de obstinación de la mente [del espíritu]»	Conferencia en el 75 Aniversario del Club Rotario Internacional, Viena; [PS]

	«El encuentro de la psicología individual con la logoterapia»	Aportación a un congreso de psicología individual en Viena; [LAE]
1980-1982	<i>En el principio era el sentido. Reflexiones en torno al ser humano.</i>	[PS, 1982]
1983	«Argumentos a favor de un optimismo trágico»	Conferencia del III Congreso Internacional de Logoterapia, Universidad de Ratisbona; [HD]
1984	<i>Búsqueda de Dios y sentido de vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo.</i>	[BD, 2005]
1985	<i>La psicoterapia y la dignidad de la existencia.</i>	[PDE, 1991]
	«Hambre de pan y hambre de sentido»	Mesa redonda «El hambre en el tercer mundo y la crisis de sentido en el primer mundo»; [LAE]
	«El hombre en busca del sentido último»	Conferencia en el Congreso Anual de la Asociación Psiquiátrica Norteamericana, Dallas; [HBSU]; [LAE]
	«La psicoterapia y la dimensión humana»	Conferencia del III Encuentro Latinoamericano de Logoterapia, Buenos Aires (III ELL Buenos Aires); [PDE]
	«Autotrascendencia de la existencia humana»	(III ELL Buenos Aires); [PDE]
	«Rehumanización de la psicoterapia»	(III ELL Buenos Aires); [PDE]
¿1985?	«Últimas investigaciones en logoterapia hasta 1976»	[HBSU]

1991	<i>La experiencia de la montaña y su senda hacia el sentido</i> [Textos de Viktor Frankl y fotos y prólogo de Christian Handl]	Publicado sólo en alemán
------	--	--------------------------

1.2 Tabla correspondiente al libro titulado *The Feeling of Meaninglessness*

En la primera columna aparece el capítulo del libro con su título. En la segunda columna el artículo del cual procede dicho capítulo.

<i>The Feeling of Meaninglessness: A challenge to psychotherapy and Philosophy</i> 2010	
Capítulo:	Artículo con el que se corresponde:
1.1 The Feeling of Meaninglessness: A challenge to psychotherapy.	«The Feeling of Meaninglessness: A challenge to psychotherapy» <i>The American Journal of Psychoanalysis</i> , XXXII, 1, (1972) pp. 85-89.
1.2 Psychiatry & Man's quest for Meaning.	«Psychiatry & Man's quest for Meaning » <i>Journal of Religion and Health</i> , I, 2 (1962) pp. 93-103.
1.3 Basic Concepts of Logotherapy.	«Basic Concepts of Logotherapy», <i>Journal of Existential Psychiatry</i> , III (1962) pp. 111-118.
1.4 The Concept of Man in Psychotherapy.	«The Concept of Man in Psychotherapy», <i>Pastoral Psychology</i> , VI (1955) pp. 16-26.

1.5 Existential Analysis and Logotherapy.	«The Spiritual Dimension in Existential Analysis and Logotherapy» (Cuarto Congreso Internacional de Psicoterapia, Barcelona, 5 de septiembre de 1958), <i>Journal of Individual Psychology</i> , XV (1959) pp. 157- 165.
1.6 Beyond Self-Actualization and Self-Expression.	«Beyond Self-Actualization and Self-Expression», <i>Journal of Existential Psychiatry</i> , I (1960) pp. 5-20.
1.7 The Philosophical Foundations of Logotherapy.	«The Philosophical Foundations of Logotherapy» (Paper read before the first Lexington Conference on Phenomenology on April 4, 1963). <i>Universitas</i> VIII (1963) p. 166.
2.1 Logotherapy and Existentialism.	«Logotherapy and Existentialism», in <i>Psychotherapy: Theory, Research and Practice</i> , IV 3 (1967) pp. 138-142.
2.2 Philosophical Basis of Psychotherapy.	«Psychotherapy and Philosophy», <i>Philosophy Today</i> , V (1961) pp. 59-64.
2.3 The Pluralism of Sciences & the Unity of Man.	«The Pluralism of Sciences & the Unity of Man». Lecture given on June 30, 1966 at the Horace Mann Auditorium Teachers College, Columbia University, sponsored by the International Center for Integrative Studies.
2.4 Determinism and Humanism.	«Determinism and Humanism», <i>Humanitas: Journal of the Institute of Man</i> , VII, 1 (1971) pp. 23-26.
2.5 Time & Responsibility.	«Time and Responsibility», <i>Existential Psychiatry</i> , I, 3 (1966) pp. 361-366.
2.6 What Is Meant by Meaning?	«What Is Meant by Meaning?» <i>Journal of Existentialism</i> , VII 25 (1966) pp. 21-28.

3.1 Logotherapy & the Challenge of Suffering.	«Logotherapy and the Challenge of Suffering», <i>Review of Existential Psychology and Psychiatry</i> , I (1961) pp. 3-7. (Dictado en la Conferencia Americana sobre Psicoterapia Existencial, New York, 27 de febrero de 1960).
3.2 Religion & Existential Psychotherapy.	«Religion and Existential Psychotherapy», <i>Gordon Review</i> , VI (1961) pp. 2-10.
3.3 On the Shoulder of Giants.	«On the Meaning of Love», <i>The International Forum for Logotherapy</i> , X 1 (Spring/Summer 1987) pp. 5-8.
3.4 From Lecture Hall to Auschwitz.	«From Lecture Hall to Auschwitz», <i>The Ampleforth Journal</i> , 70(1965) pp. 247-257.
3.5 Collective Neuroses of the Present Day.	«Collective Neuroses of the Present Day», <i>Universitas</i> (English Edition) 4, (1961) pp. 301-15.

Anexo 2: Casos clínicos y citas de gran extensión

Este anexo está formado por dos tipos de textos. Por un lado las citas bien de San Agustín o de Viktor E. Frankl que por su extensión no hemos considerado oportuno incluir en el cuerpo de la tesis. En estos casos en el lugar que corresponde hemos dejado un resumen de la cita o una referencia a su contenido. El otro tipo de texto son narraciones de casos clínicos que complementan o refuerzan ideas expuestas por Frankl. En estos casos igualmente hemos dejado un resumen o reseña en el lugar correspondiente, de modo que sin perder lo esencial de la información sea más ágil la lectura de la tesis y al mismo tiempo permita dirigirse a este anexo para confirmar la historia narrada o conocerla con detalle.

Anexo 2.1 Citas de San Agustín

1.1. Marco Varrón descubre los errores de la religión politeísta romana, pero por miedo a la opinión pública se contradice alabándola en algunas de sus obras:

Quis Marco Varrone curiosius ista quaesivit? Quis invenit doctius? Quis consideravit attentius? Quis distinxit acutius? Quis diligentius pleniusque conscripsit? Qui tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant, studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat. [...] iste, inquam, vir tantus ingenio tantusque doctrina, si rerum velut divinarum, de quibus scripsit, oppugnator esset atque destructor easque non ad religionem, sed ad superstitionem diceret pertinere, nescio utrum tam multa in eis ridenda, contemnenda, detestanda conscriberet. Cum vero deos eosdem ita coluerit colendosque censuerit, ut in eo ipso opere litterarum suarum dicat se timere ne pereant, non incursu hostili, sed civium negligentia, de qua illos velut ruina liberari a se dicit et in memoria bonorum per eius modi libros recondi atque servari utiliore cura, quam Metellus de incendio sacra Vestalia et Aeneas de Troiano excidio penates liberasse praedicatur; et tamen ea legenda saeculis prodit, quae a sapientibus et insipientibus merito abicienda et veritati religionis inimicissima iudicentur: quid existimare debemus nisi hominem acerrimum ac peritissimum, non tamen Sancto Spiritu liberum, oppressum fuisse suae civitatis consuetudine ac legibus, et tamen ea quibus movebatur sub specie

commendandae religionis tacere noluisse?⁹⁷¹.

1.2. Explicación de la congruencia entre ser absolutamente libre y no poder pecar:

Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum. Nam primum liberum arbitrium, quod homini datum est, quando primo creatus est rectus, potuit non peccare, sed potuit et peccare; hoc autem novissimum eo potentius erit, quo peccare non poterit; verum hoc quoque Dei munere, non suae possibilitate naturae. Aliud est enim esse Deum, aliud participem Dei. Deus natura peccare non potest: particeps vero Dei ab illo accepit, ut peccare non possit. Servandi autem gradus erant divini muneris, ut primum daretur liberum arbitrium, quo non peccare homo posset, novissimum, quo peccare non posset, atque illud ad comparandum meritum, hoc ad recipiendum praemium pertineret. Sed quia peccavit ista natura cum peccare potuit, largiore gratia liberatur, ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non possit. Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit non posse mori: ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare. Sic enim erit inamissibilis voluntas pietatis et aequitatis, quomodo est felicitatis. Nam utique peccando nec pietatem nec felicitatem tenuimus, voluntatem vero felicitatis nec perdita felicitate perdidimus. Certe Deus ipse numquid, quoniam

⁹⁷¹ D. C. D., VI, 2. « ¿Quién investigó más curiosidades sobre estas cosas que Marco Varrón? ¿Quién las descubrió con mayor maestría? ¿Quién las consideró con más atención? ¿Quién las distinguió con más agudeza? ¿Quién las describió más diligente y cumplidamente? Aunque de estilo menos elocuente, es tan cabal en su doctrina y en sus opiniones que en la erudición, por nosotros llamada profana y liberal por ellos, puede enseñar tanto al aficionado a estas materias cuanto deleita Cicerón al aficionado a la dicción. [...] Este varón, digo, tan grande por su ingenio como por su erudición, si atacara y refutara las cosas divinas de que escribe, y afirmara que no pertenecen a la religión, sino a la superstición, no sé si compilara tantas ridiculeces, menosprecios y abominaciones en sus libros. Sin embargo, en tal forma dio culto a esos mismos dioses y lo recomendó, que en esos mismos escritos suyos lamenta puedan perecer, no por un ataque hostil, sino por la negligencia de los ciudadanos. De esa ruina afirma que los libra él, guardándolos en la memoria de los buenos con esos libros y conservándolos con diligencia más eficaz de la que se pregona emplearon Metelo para librar a las vestales del incendio y Eneas para librar a los penates de la destrucción de Troya. Y no obstante transmitió a la posteridad para su lectura lo que sabios e ignorantes juzgaron reprochable con toda justicia como hostil en sumo grado a la verdad de la religión. ¿Qué hemos de juzgar, pues, sino que un hombre tan enérgico y erudito, pero no liberado por el Espíritu Santo, estaba subyugado por la costumbre y las leyes de su ciudad y, sin embargo, no quiso callar, bajo las apariencias de fomentar la religión, lo que le bullía en el cerebro?».

peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est?⁹⁷².

1.3. De cómo se puede encontrar un amo externamente dominador pero internamente sometido y un siervo externamente esclavo pero internamente libre:

Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: Dominetur, inquit, piscium maris et volatilium caeli et omnium reptantium, quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, [...] Origo autem vocabuli servorum in Latina lingua inde creditur ducta, quod hi, qui iure belli possent occidi, a victoribus cum servabantur servi fiebant, a servando appellati; quod etiam ipsum sine peccati merito non est. Nam et cum iustum geritur bellum, pro peccato e contrario dimicatur; et omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino iudicio victos humiliat vel emendans peccata vel puniens. Testis est homo Dei Daniel, cum in captivitate positus peccata sua et peccata populi sui confitetur Deo et hanc esse causam illius captivitatis pio dolore testatur. [...] Sicut autem supernus Dominus dicit: Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati, ac per hoc multi quidem religiosi dominis iniquis, non tamen liberis serviunt: A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. Et utique felicius servitur homini, quam libidini, cum saevissimo dominatu vastet corda mortalium, ut alias omittam, libido ipsa dominandi. Hominibus autem illo pacis ordine, quo aliis alii subiecti sunt, sicut prodest humilitas servantibus, ita nocet superbia dominantibus. Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. [...] Ideoque Apostolus etiam servos monet subditos

⁹⁷² D. C. D., XXII, 30, 3. «Ni dejarán tampoco los bienaventurados de tener libre albedrío, por el hecho de no sentir el atractivo del pecado. Al contrario, será más libre este albedrío cuanto más liberado se vea, desde el placer del pecado hasta alcanzar el deleite indeclinable de no pecar. Pues el primer libre albedrío que se dio al hombre, cuando fue creado en rectitud al principio, pudo no pecar, pero también pudo pecar; este último, en cambio, será tanto más vigoroso cuanto que no podrá caer en pecado. Claro que esto también tiene lugar por un don de Dios, no según las posibilidades de la naturaleza. Una cosa es ser Dios y otra muy distinta ser partícipe de Dios. Dios, por su naturaleza, no puede pecar; el que participa de Dios recibe de Él el no poder pecar. Había que conservar una cierta gradación en los dones de Dios; primero se otorgó el libre albedrío, mediante el cual pudiera el hombre no pecar, y después se le dio el último, con el que no tuviera esta posibilidad: aquél para conseguir el mérito; éste para disfrutar de la recompensa. Pero como esta naturaleza pecó cuando pudo pecar, necesitó ser liberada con una gracia más amplia, para llegar a aquella libertad en la cual no pueda pecar. Así como la primera inmortalidad, que perdió Adán por el pecado, consistía en poder no morir, la última consistirá en no poder morir; así el primer libre albedrío consistió en poder no pecar, y el segundo en no poder pecar. En efecto, tan difícil de perder será el deseo de practicar la piedad y la justicia, como lo es el de la felicidad. Pues, ciertamente, al pecar no mantuvimos ni la piedad ni la felicidad, pero no perdimos la aspiración a la felicidad ni siquiera con la pérdida de la misma felicidad. ¿Se puede acaso negar que Dios, por no poder pecar, carece de libre albedrío?».

esse dominis suis et ex animo eis cum bona voluntate servire; ut scilicet, si non possunt a dominis liberi fieri, suam servitutem ipsi quodam modo liberam faciant, non timore subdolo, sed fideli dilectione serviendo, donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus⁹⁷³.

1.4. Crítica a los romanos de vida licenciosa que tan sólo quieren «libertades» para acumular riquezas y dejarse llevar por el vicio:

Verum tales cultores et dilectores deorum istorum, quorum etiam imitatores in sceleribus et flagitiis se esse laetantur, nullo modo curant pessimam ac flagitiosissimam esse rem publicam. «Tantum stet», inquit, «tantum floreat copiis referta, victoriis gloriosa, vel, quod est felicius, pace secura sit. Et quid ad nos? Immo id ad nos magis pertinet, si divitias quisque augeat semper, quae cotidianis effusionibus suppetant, per quas sibi etiam infirmiores subdat quisque potentior. Obsequantur divitibus pauperes causa saturitatis atque ut eorum patrociniis quieta inertia perfruantur, divites

⁹⁷³ *D. C. D.*, XIX, 15. «Este es el orden que exige la Naturaleza; así ha creado Dios al hombre: Que tenga dominio -le dice- sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los reptiles de la tierra. Al ser racional, creado a su imagen, no lo ha querido hacer dueño más que de los seres irracionales. No ha querido que el hombre dominara al hombre, sino el hombre a la bestia. Los primeros justos fueron puestos más bien como pastores de rebaños que como regidores de hombres. [...] El origen latino de la palabra esclavo (*servus*) parece ser que radica en los que por derecho de guerra podían ser ajusticiados, pero los vencedores a veces les “conservaban” la vida, haciéndolos siervos (*servi*), llamados así de *servare* (conservar). Todo lo cual no sucede tampoco sin la culpa del pecado. En efecto, aunque se luche en una guerra justa, el adversario lucha cometiendo pecado. Y toda victoria, conseguida incluso por los malos, humilla a los vencidos, según un divino designio, corrigiendo o castigando los pecados. Testigo de ello es aquel hombre de Dios, Daniel, que en su estado de cautiverio confesaba a Dios sus pecados y los de su pueblo, declarando con piadoso dolor que ésta era la causa de su cautividad. [...] Así afirma el soberano Señor: Quien comete pecado es esclavo del pecado. Por esto sucede que muchos hombres religiosos son esclavos de amos inicuos, quienes, sin embargo, no son libres: Pues cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo. Por cierto que trae más cuenta servir a un hombre que a la pasión, la cual, por no citar más que una: la pasión de dominio, destroza con su misma tiránica dominación el corazón de los mortales. Por otra parte, en este orden de la paz, según el cual unos están sometidos a otros, así como la humildad favorece a los que sirven, así también la soberbia perjudica a los que ejercen dominio. Pero por naturaleza, tal como Dios creó en un principio al hombre, nadie es esclavo de otro hombre o del pecado. [...] Por esta razón el Apóstol recomienda incluso a los esclavos que se sometan de corazón a sus amos, y les sirvan de buena gana. De este modo, si no pueden emanciparse de sus dueños, convertirán su esclavitud en una, por así decir, libertad, sirviendo con afectuosa fidelidad, en lugar de servir bajo un temor hipócrita, hasta que pase la injusticia y se aniquile toda soberanía y todo humano poder, y Dios lo sea todo para todos».

pauperibus ad clientelas et ad ministerium sui fastus abutantur. Populi plaudant non consultoribus utilitatum suarum, sed largitoribus voluptatum. Non dura iubeantur, non prohibeantur impura. Reges non curent quam bonis, sed quam subditis regnent. Provinciae regibus non tamquam rectoribus morum, sed tamquam rerum dominatoribus et deliciarum suarum provisoribus serviant, eosque non sinceriter honorent, sed <nequiter ac> serviliter timeant. Quid alienae vineae potius quam quid suae vitae quisque noceat, legibus advertatur. Nullus ducatur ad iudices, nisi qui alienae rei domui saluti vel cuiquam invito fuerit importunus aut noxius; ceterum de suis vel cum suis vel cum quibusque volentibus faciat quisque quod libet. Abundent publica scorta vel propter omnes, quibus frui placuerit, vel propter eos maxime, qui habere privata non possunt [...]»⁹⁷⁴.

⁹⁷⁴ D. C. D., II, 20. «La verdad es que los adoradores y amigos de estos dioses, de cuyos crímenes y vilezas tienen a gala el ser imitadores, en absoluto se preocupan de poner remedio al estado tan lamentable de infamias de su Patria. «Con tal que se mantenga en pie -dicen ellos-, con tal que esté floreciente y oronda por sus riquezas, gloriosa por sus victorias o -lo que es más acertado- en una paz estable, ¿qué nos importa lo demás? Esto es lo que más nos importa: que todos aumenten sus riquezas y se dé abasto a los diarios despilfarros, con los que el más poderoso pueda tener sujeto al más débil; que los pobres buscando llenar su vientre estén pendientes de complacer a los ricos, y que bajo su protección disfruten de una pacífica ociosidad; que los ricos abusen de los pobres, engrosando con ellos sus clientelas al servicio de su propio fasto; que los pueblos prodiguen sus aplausos no a los defensores de sus intereses, sino a los que generosamente dan pábulo a sus vicios. Que no se les den mandatos difíciles ni se les prohíban las impurezas; que los reyes se preocupen no de la virtud, sino de la sujeción de sus súbditos; que las provincias no rindan vasallaje a sus gobernadores como a moderadores de la conducta, sino como a dueños de sus bienes y proveedores de sus placeres; que los honores no sean sinceros, sino llenos de miedo entre doblez y servilismo; que las leyes pongan en guardia más bien para no causar daño a la viña ajena que a la vida propia; que nadie sea llevado a los tribunales más que cuando cause molestias o daños a la hacienda ajena, a su casa, a su salud o a su vida contra su voluntad; por lo demás, cada cual haga lo que le plazca de los suyos, o con los suyos, o con quien se prestare a ello; que haya prostitutas públicas en abundancia, bien sea para todos los que deseen disfrutarlas o, sobre todo, para aquellos que no pueden mantener una privada».

Anexo 2.2 Casos clínicos y citas de Viktor E. Frankl

2.1.- «Historia de vida» o anécdota clínica sobre una paciente que utiliza el sentido del humor para sobrellevar una situación difícil.

Eine Patientin, die seit Jahrzehnten an schwersten akustischen Halluzinationen litt, fortwährend schreckhafte Stimmen hörte, die all ihr Tun und Lassen mit höhnischen Bemerkungen begleiteten -diese Patientin wurde eines Tages gefragt, wieso sie trotzdem so guter Laune sei und was sie denn zu diesem Stimmenhören zu sagen habe; woraufhin sie zu Antwort gab: «Ich denke mir eben: dieses Stimmenhören ist schließlich noch immer besser, als wenn ich schwerhörig wäre». Wieviel Lebenskunst und wieviel Leistung (im Sinne von Einstellungswerten) steckt doch in diesem Verhalten eines schichten Menschen zu dem schrecklichen Schicksal eines qualvollen schizophrenen Symptoms. Enthält aber diese ebenso drollige wie urgescheite Bemerkung unserer Patientin nicht gleichzeitig ein Stück Geistesfreiheit gegenüber seelischer Krankheit?⁹⁷⁵.

2.2.- Intervención logoterapéutica de Frankl con un paciente de intenciones suicidas:

Auf einer psychiatrischen Station wurde einmal ein «Patient» eingeliefert, nachdem bzw. weil er Selbstmordabsichten geäußert hatte, die er auch nach seiner Internierung offen zugab. Der «Kranke» war aber «psychisch unauffällig» und das, was er bei der Visite vor dem Chef der Station vorzubringen hatte, war scheinbar logisch einwandfrei. Er entwickelte unter anderem die Ansicht, jeder Mensch sei frei und habe sonach auch die Freiheit, über sein Leben, über eigenes Sein oder Nicht-sein zu entscheiden. In ebenso würdigen wie ergreifenden Worten protestierte er dagegen,

⁹⁷⁵ *Ä. S.* 2005, p. 143 (143). «Una paciente que venía sufriendo, desde hacía varios decenios, agudísimas alucinaciones acústicas, que escuchaba o creía escuchar constantemente voces espantosas, acompañando con sarcásticas burlas todos sus actos y omisiones, fue preguntada un día cómo, a pesar de eso, estaba siempre de tan buen humor y qué era lo que tenía que decir a aquellas voces. He aquí su respuesta: «¿Sabéis lo que pienso de todo esto? Que es mejor, después de todo, escuchar estas voces, por desagradables que sean, que no estar sorda como una tapia». ¡Cuánto arte de vivir y cuánto esfuerzo (en el sentido de los valores de actitud) hay detrás de esta conducta de una persona sencilla ante el espantoso destino que supone ese atormentador síntoma esquizofrénico! Pero, ¿acaso esta respuesta tan divertida como inteligentísima de la paciente a que nos referimos no encierra, al mismo tiempo, una gran libertad de espíritu frente a una enfermedad mental? No cabe duda de que sí».

daß man ihn, dem man keinerlei seelische Krankheitszeichen nachweisen konnte, der Freiheit beraube. Was geschah? Der Chef der Station ließ mit der ganzen Autorität die negative Diagnose «sine morbo psychico» in die «Krankengeschichte» eintragen - und bestimmte den «Nicht-kranken» zur Entlassung. Als der schon «abgeschrieben» war, konnte sich aber einer der Stationsärzte nicht versagen, den seiner Überzeugung nach zwar seelisch Gesunden aber geistig Irrenden zu einer Unterredung zu bitten. In überraschend kurzer Zeit gelang es nun diesem Arzt, jenem Manne klarzumachen, daß die Freiheit des Menschen bekanntlich nicht eine «Freiheit von», sondern eine «Freiheit zu» ist- eine Freiheit zum Übernehmen von Verantwortung. Das Gespräch gestaltete sich auch im weiteren so, daß schließlich alle logischen Scheingründe, die einen Selbstmord rechtfertigen könnten, auf existenzanalytischem Wege, mit logotherapeutischen Mitteln widerlegt wurden⁹⁷⁶.

2.3.- Caso clínico nº 16 en *D. Ps. P.*, 1961; tanto en *D. Ps. P.*, 1982, como en su versión en castellano *Psicoterapia en la práctica médica* (P. P. M., 2003), es el nº 14.

Die 43 jährige Kranke gibt an, daß ihre Mutter Pedantin gewesen sei - ebenso wie ihr älterer Bruder (anscheinend leidet er an ausgesprochenem Wiederholungszwang). Aus all dem läßt sich eine gewisse gleichsinnige hereditäre Belastung ersehen, die von vornherein gegen eine reine Zwangs *neurose* und dafür spricht, daß

⁹⁷⁶ *Ä. S.* 1948. pp. 40-41 (85-86) «Un “paciente” fue recluido en una clínica psiquiátrica después y a causa de haber manifestado intenciones de suicidarse, las que reconoció, además, abiertamente, una vez internado. Sin embargo, el “enfermo” no presentaba ningún “síntoma psíquico” y lo que hubo que alegar ante el jefe de la clínica, cuando éste pasó la visita era, al parecer, algo lógicamente irreprochable. Desarrolló entre otras cosas, la tesis de que todo hombre es libre y tiene, entre otras libertades, la de decidir acerca de su vida, acerca de su ser y no ser. Protestó, en palabras tan dignas como conmovedoras, de que se privase de libertad a un hombre como él, a quien no podía imputarse el más leve indicio de perturbación mental. ¿Y qué ocurrió? El jefe del establecimiento, con toda su autoridad, estampó en la ficha clínica el diagnóstico negativo sine morbo psychico, y dispuso que el “no enfermo” fuese dejado, en plena libertad. Pero, una vez “dado de baja” en las listas de los enfermos, uno de los médicos del Centro no pudo resistir a la tentación de conversar con aquel sujeto, de quien sospechaba que, aun disfrutando de salud psíquica, era un desequilibrado espiritual. En muy poco, poquísimo tiempo, este médico pudo hacer comprender al individuo en cuestión, que la libertad del hombre no es precisamente una “libertad de algo”, sino una “libertad para algo”, es decir, la libertad para asumir una responsabilidad. La charla siguió su curso por estos derroteros, hasta que, a la postre, quedaron rebatidos por la vía del análisis existencial, mediante los recursos de la Logoterapia, todas las aparentes razones lógicas en apoyo del suicidio».

es sich bei unserer Patientin um den anankastisch-psychopathischen Konstitutionstypus handelt. Die Kranke selbst nun hat schon in der Kindheit einzelne Zwangssymptome gehabt – was wiederum das konstitutionelle Moment bezeugt. Derzeit leidet sie an einem schweren Wiederholungszwang, wobei im Vordergrund des Bildes Waschwang steht. Trotz wiederholter, auch psychotherapeutischer Behandlungsmaßnahmen habe sich ihr Zustand zunehmend verschlimmert, so daß sie schließlich Selbstmordabsichten hegte. Immer quäle sie das Gefühl, etwas noch nicht ganz erledigt zu haben: «ich muß es noch einmal machen– obzwar ich genau weiß, es ist gut gemacht»; gefühlsmäßig erlebt sie einen unerledigten Rest!

Unser erstes Bestreben gilt nun der Notwendigkeit, die Kranke zwischen den zwangsneurotischen Impulsen und allen gesunden Intentionen differenzieren zu lehren; auf diesem Wege soll sie fürs erste einmal dazu befähigt werden, sich vom Zwangsneurotischen in sich zu distanzieren. Daß die solcherart geschaffene Distanz zum Symptom dieses irgendwie objektiviert und damit ein Fertigwerden mit ihm dem Kranken erleichtert, hat sich uns ja bereits gelegentlich der Besprechung phobischer Angstneurosen gezeigt. Aber auch die Methode der paradoxen Intention galt es in diesem Falle anzuwenden: die Kranke mußte angewiesen werden, aus der gewonnenen Distanz zum Symptom heraus die zwangsneurotischen Einfälle ad absurdum zu führen und ihnen «den Wind aus den Segeln zu nehmen». In concreto hatte das so auszusehen, daß sie etwa ihrer Zwangsbefürchtung, unreine Hände zu haben, mit folgender gedanklicher Wendung entgegentrat: «Wie? Ich fürchte, die Hände seien (nach wiederholtem Waschen) noch immer nicht rein genug? Nun, ich nehme an, sie seien sogar sehr, sehr schmutzig– und ich *will* eben, daß sie noch viel schmutziger werden!» Auch wird die Kranke angewiesen, die zwangsneurotischen Impulse niemals zu bekämpfen; Druck erzeugt bekanntlich nur Gegendruck, und oftmals ist es erst gerade das Ankämpfen gegen die Zwangsvorstellungen, das sie so unerträglich macht. In diesem Sinne wird die Kranke dazu angehalten, mit möglichst humorvollen Formeln die jeweiligen zwangsneurotischen Befürchtungen bewußt zu übertreiben und dadurch – zu überwinden. Tatsächlich gelingt es ihr auch alsbald, «über die Sache hinauszuwachsen» – wie sich Patientin ausdrückt; «ich betrachte die Zwangsneurose nicht mehr als über mir, sondern unter mir stehend», meint die

Kranke; «während die Neurose bisher sozusagen eine Respektperson war, bin ich jetzt schon frech zu ihr». Wie wir sehen, hat es Patientin bereits heraus, die geforderte «Distanz durch Humor» zu schaffen; auf unsere Frage – und wir wollen es an dieser Stelle offen einbekennen: daß wir durch ein freimütiges Befragen unserer Patienten, wie sie ihren Erfolg zuwege gebracht hätten, immer noch am meisten selber zugelernt haben – auf unsere Frage nun, was sie sich so gedacht hätte, wenn sie versuchte, sich vom Symptom zu distanzieren, erwiderte sie: «Hier bin ich, dort die Zwangsvorstellung; sie stellt Anträge – ich jedoch muß sie nicht akzeptieren. Die Zwangsvorstellung, so dachte ich mir jeweils, kann ja nicht von selber die Hände waschen - ich müßte es tun: ich aber - unterlasse es eben». So gelang es der Kranken im Verlaufe der Behandlung, den freien Spielraum richtig auszunützen, der selbst bei einer Zwangskrankheit auch wie der ihrigen zur Verfügung steht – also auch in einem Falle, der zweifelsohne hereditär und insofern schicksalhaft unterbaut ist; die manifeste Zwangsneurose im Einzelfall auf diesen schicksalhaften, also – zumindest vom Psychischen her – nicht weiter angehbaren Kern zu reduzieren, demnach auf ein unumgängliches Minimum einzuschränken, ist die eigentliche Aufgabe der Psychotherapie in solchen Fällen. Freilich ist zu bedenken, daß sich dieser schicksalhafte letzte Rest an Symptomatik für sich allein gar nicht nennenswert störend bemerkbar machen muß; gelingt es uns, den Kranken so weit zu bringen, daß er an nicht mehr als dieser Art Grundstörung leidet, dann haben wir ihn nämlich zumindest berufsfähig gemacht! Ja mehr als dies: jene latente angeborene Charakterdisposition, jener seelische Konstitutionstypus, aus dem die manifeste Zwangsneurose erst erwächst, bedeutet an sich noch keineswegs eine unbedingte Minusvariante – sofern wir vom sozialen Standpunkt aus werten; vielmehr stellt dieser Charaktertypus (die Psychoanalyse nennt ihn bekanntlich «Analcharakter») sozialetisch gesehen so manchen positiven Charakterzug, wie da etwa sind Gewissenhaftigkeit, Ordnungsliebe, Reinlichkeitssinn usw. Und jeder einzelne Träger dieser Charakterkonstitution hat mindestens die Freiheit, sich im Rahmen seiner Erziehung, Selbsterziehung oder Nacherziehung vor allen Übertriebenheiten zu bewahren oder aber, wenn sich solche schon entwickelt haben sollten, sie sich auch wieder abzutrainieren. Wir unterstreichen den Kranken gegenüber auch immer die Tatsache dieses freien Spielraums, innerhalb dessen sie sich zur Zwangsneurose

so oder so einzustellen bzw. umzustellen vermögen. So pflegen wir unseren Patienten jeweils klarzumachen: für die sich ihnen aufdrängenden zwangsneurotischen Einfälle sind sie nicht verantwortlich; um so mehr aber dafür, wie sie sich ihnen gegenüber verhalten, d. h. ob sie diese Einfälle ausspinnen und grüblerisch weiterverfolgen, oder – etwa im Sinne unserer therapeutischen Vorschläge – sie objektivieren und mit Humor sich von ihnen distanzieren.

[...] Denn was unternimmt der Zwangsneurotiker, sobald auch er merken muß, daß «dem Menschen nichts Vollkommnes wird»? Da die von ihm ersehnte Hundertprozentigkeit nicht verwirklichtbar ist, schränkt er sie auf Teilgebiete seines Daseins ein; wenn schon nicht alles in seinem Leben absolut sicher sein kann, wenn ihm schon versagt ist, daß jede Erkenntnis und jede Entscheidung unbedingt richtig, unbedingt wahr und gut sei, so will er wenigstens in irgendeinem Sonderbereich Unbedingtheit und die Hundertprozentigkeit wahren oder retten. Es ist nun nichts weiter als naheliegend, wenn etwa unsere Patientin, als gute Hausfrau, den zwangsneurotischen Totalitätsanspruch auf ihr Hausfrauentum einschränkt und so wenigstens eines «ganz sein» will: hundertprozentig sauber in ihrer Wohnung, hundertprozentig reinlich an ihren Händen! Was hier not tut, ist eine daher letztlich existentielle Umstellung des Menschen als geistigen, und sie hätte zu gipfeln in einem Bekenntnis zum «Fragmentcharakter des Lebens » (SIMMEL) bzw. in jenem «Mut zur Unvollkommenheit », den einmal SOFIE LAZARSELD als therapeutische Forderung dem «Gottähnlichkeitsstreben» (ALFRED ADLER) des Neurotikers entgegengestellt hat.

Wir sahen an diesem Falle gleichsam exemplarisch, wie wichtig es bei der Psychotherapie ist, nicht nur unbewußte Komplexe (im Sinne der Psychoanalyse) bewußt zu machen, sondern auch unbewußte Geisteshaltungen. Pathogen, nämlich Neurosen schaffend, ist keineswegs bloß jene *unbewußte Triebhaftigkeit*, die von FREUD als «Es» bezeichnet wurde, sondern auch *unbewußte Geistigkeit*, die ebenfalls zu neurotischen Fehlhaltungen führen kann, mägen sie nun primär (etwa bei Sexualstörungen als Störungen der Fähigkeit zu echter Liebe) oder erst sekundär die Geisteshaltung des Menschen affizieren (wie im Falle eines konstitutionell –

anankastischen Zwangsneurotikers). Insofern die Wesensgrundlage des geistigen Daseins des Menschen eigentlich immer in unreflektierten Aktvollzügen besteht – oder, besser gesagt: unbewußt «geschieht», insofern ist auch das Geistige im Menschen letztlich unbewußt. Da jedoch diese unreflektierte Geistigkeit, wie sie in allen ursprünglichen Erkenntnisakten und Gewissensentscheidungen zutage tritt, Existenz genannt wird, läßt sich somit sagen, daß eine auf sie gerichtete Analyse, also eine Existenzanalyse von der Psychoanalyse sich dadurch unterscheidet, daß sie nicht (wie letztere) *unbewußt Triebhaftes* bewußt macht, sondern *unbewußt Geistiges*. Therapeutisch aber bemüht sie sich demzufolge auch weniger darum, innerhalb des Psychischen (etwa, wie die Psychoanalyse, innerhalb der Affektdynamik) zu wirken; vielmehr ist es ihr Anliegen, mit geistigen Mitteln – mit den Waffen des Logos – dem neurotischen Daseinsmodus sich entgegenzustellen: sie ist Logotherapie!

Kehren wir nun zum besprochenen konkreten Fall unserer Patientin zurück, dann hätten wir noch die folgende Episode ihrer psychotherapeutischen Behandlung zu erwähnen: Eines Tages erklärt sie spontan, sie hege sich selbst gegenüber den Verdacht, daß sie ihre Neurose mitunter auch als Ausrede benütze und, in gewissen Situationen, gleichsam als Waffe gegen ihren Mann wende. Tatsächlich ließ sich leicht nachweisen, daß eine solche Indienststellung der zwangsneurotischen Mechanismen mit der Zeit erfolgt war; aber dies – und das wäre zu unterstreichen – geschah wesentlich erst sekundär. Es war also im Sinne der bekannten psychoanalytischen Konzeption des «sekundären Krankheitsmotivs» bzw. des sogenannten Krankheitsgewinnes zu deuten. Solche zum eigentlichen, ursprünglichen Krankheitsgeschehen sekundär hinzutretende Motivationen sind niemals wirkliche Ursache von Zwangssymptomen, vielmehr jeweils bloß die Ursache der nachhaltigen *Fixierung* dieser Symptome. Sofern aber diesen sekundären, die Neurose fixierenden oder ausbauenden Motiven in einem konkreten Falle tatsächlich pathogenetische Relevanz zukommt, halten wir gerade vom spontanen Aufkeimen des entsprechenden Verdachts, also von der spontanen Bewußtwerdung der betreffenden Motivationszusammenhänge, unvergleichlich mehr als von einem gewaltsamen Oktroi der Deutung. Man kann eine Neurose, bei der Vielfalt ihrer

Strukturmomente, grundsätzlich an verschiedenen Stellen, in verschiedenen Schichten therapeutisch angehen: Man kann medikamentös vorgehen, man kann psychologisch vorgehen und, innerhalb dieser Möglichkeit, sowohl die inhaltlichen Bestimmungen des Einzelfalls nach FREUD oder aber die Motive der Fixierung (ungeachtet der konkreten Inhalte) nach ADLER deuten; und man kann schließlich, wie wir ebenfalls gesehen haben, statt vom Körperlichen oder - so oder so - vom Seelischen her, eine Neurose das eine oder andere Mal auch vom Geistigen her durchleuchten und behandeln. Die Logotherapie werden wir gewiß eher bei intellektuellen Typen in Anwendung zu bringen geneigt sein als bei einfältigen Menschen; um umgekehrt wieder bei letzteren etwa einer Suggestivmethode den Vorzug zu geben. Und ein Zweites mag hierbei auch noch ausschlaggebend sein für unsere Entscheidung für eine bestimmte Methode als die «der (konkreten!) Wahl»: genauso nämlich, wie wir die im konkreten Falle zu wählende Methode der Individualität des Kranken anzupassen haben, genauso haben wir sie entsprechen zu lassen - unserer eigenen Persönlichkeit. Denn die Praxis zeigt immer wieder, daß nicht jede Arztpersönlichkeit mit der gleichen Methode gleich erfolgreich zu wirken imstande ist. Daraus folgt aber nicht weniger, als daß die Psychotherapie, ihre besondere Gestaltung, in jedem Falle gleichsam eine Funktion darstellt, die abhängig ist von zwei variablen und noch dazu irrationalen Momenten: der Besonderheit des Kranken ebenso wie der Besonderheit des Arztes (wobei erstere letztlich intuitiv erfaßt werden muß). In dieser Abhängigkeit erweist sich Psychotherapie auch nur ganz bedingt als lehrbar bzw. lernbar). Immer setzt sie voraus ein (wenn auch nicht explizites) Wissen um die besonderen eigenen Fähigkeiten des Arztes und um die besonderen inneren Möglichkeiten des Kranken! So ist Psychotherapie immer auf mehr angewiesen als auf bloß technisches Können: immer ist sie auch ein gut Stück Kunst. Und angesichts der Variabilität der beiden irrationalen Momente, die allemal in diese Kunst der Psychotherapie eingehen, werden wir auch nicht erstaunt sein, wenn wir sehen, wie sehr alle Psychotherapie angewiesen ist auf ein momentanes Erfassen der konkreten Person und der konkreten Situation des Patienten, wie sehr sie sonach angewiesen ist auf - Improvisieren. Nichts läßt sich da schematisieren, nie läßt sich da ein Schema starr befolgen; vielmehr bedarf jeder einzelne Fall seiner

Methode - sie muß improvisiert werden, sie muß erfunden werden, in jedem Falle und für jeden Fall aufs neue!⁹⁷⁷

⁹⁷⁷ D. Ps. P, 1961, pp. 113-119; D. Ps. P, 1982, pp. 182-187 (193-199). «La enferma, de cuarenta y tres años, afirma que su madre ha sido excesivamente meticulosa, al igual que el hermano mayor (aparentemente él sufre de una verdadera compulsión repetitiva). Todo esto hace pensar en cierta carga hereditaria que, de buenas a primeras, nos dispone en contra de la neurosis compulsiva y a favor de un tipo constitucional psicopático anancástico. Ya en la infancia la enferma tuvo algunos síntomas compulsivos, lo que a su vez confirma el factor constitucional. En el momento de la entrevista padece de una grave compulsión repetitiva, que se manifiesta en primer lugar como necesidad compulsiva de lavarse. Pese a repetidos tratamientos psicoterapéuticos su estado ha empeorado, llegando al punto de pensar en suicidarse. La tortura la constante sensación de no haber terminado del todo una cosa: “tengo que volver a hacerla, aunque sé muy bien que está bien hecha”. Siente que ha quedado un resto inconcluso.

Nuestro primer empeño consiste en enseñar a la enferma a distinguir entre impulsos neuróticos compulsivos e intenciones sanas; de esta manera estará en condiciones de tomar distancia del elemento compulsivo neurótico. Al analizar las neurosis de angustia fóbicas ya pudimos comprobar que, creando un distanciamiento de este tipo frente al síntoma, se lo objetiva hasta cierto punto y se le hace más fácil al enfermo habérselas con él. Pero también correspondió aplicar aquí el método de la intención paradójica: se le indica a la enferma que, una vez logrado el distanciamiento frente al síntoma, lleve las ocurrencias compulsivas neuróticas al absurdo, quitándoles sustentación. Concretamente haría frente a sus temores compulsivos de tener las manos sucias con algún esquema de pensamiento de este tipo: “¿Cómo? ¿Todavía tengo miedo de que mis manos no estén limpias (después de tanto lavarlas)? Pues bien, supongamos que estén muy, muy sucias, quiero que lo estén más todavía”. También se le recomienda que nunca se resista a sus impulsos compulsivos, pues la presión suele generar una contrapresión y es frecuente que precisamente la resistencia a las ocurrencias compulsivas las haga intolerables. Se le sugiere pues a la enferma que conscientemente busque exagerar los temores compulsivos mediante fórmulas lo más jocosas posible, para lograr superarlas. En efecto, no tardó en “salirse de la cosa”, como dice ella misma; “ya no veo la neurosis compulsiva como si estuviera encima de mí, sino debajo; antes era como una “persona” de respeto pero ahora la trato con atrevimiento”.

Como vemos, la paciente ya se ha dado cuenta de que deberá crear distanciamiento por medio del humor. Admitamos que preguntando abiertamente a nuestros pacientes cómo lograron el éxito es como más aprendimos nosotros mismos. Le preguntamos, pues, que pasaba por su mente cuando intentaba distanciarse del síntoma, a lo cual nos responde: “Aquí estoy yo y allí la idea compulsiva; ella me pone exigencias pero yo no deberé aceptarlas. Cada vez que se presenta la situación, pienso: no es posible que la idea compulsiva lave las manos por sí misma; soy yo la que tendría que hacerlo, pero yo... me abstengo”. Así es como, en el transcurso del tratamiento, la enferma consigue hacer buen uso del margen de acción que tiene, pese a tratarse de una enfermedad compulsiva como la suya de indudable base hereditaria y, como tal, condicionante. En estos casos, la tarea esencial de la psicoterapia es reducir la neurosis compulsiva manifiesta a este núcleo inamovible que, al menos desde un ángulo psíquico, no puede modificarse. Vale decir, limitarlo a su mínima expresión. Debe tenerse en cuenta, por supuesto, que la sintomatología de este resto ya no deberá resultarle muy perturbadora al paciente. Si logramos llevarlo al punto en que no sufra más que de este trastorno básico inevitable, al menos lo habremos puesto en condiciones de desempeñarse laboralmente. Más

aún, esa disposición innata de su carácter que se halla latente, el tipo de constitución psíquica que da origen a la neurosis compulsiva manifiesta, no necesariamente implica una inferioridad del punto de vista social. Por el contrario, el tipo caracterológico en cuestión (el psicoanálisis suele llamarlo “carácter anal”) tiene más de un rasgo positivo, como ser escrupulosidad, amor al orden y a la higiene, etc. Educándose o reeducándose así mismo, todo portador de esta constitución caracterológica tiene libertad de resguardarse de sus propias exageraciones o quitarse el hábito una vez adquirido. Siempre ponemos énfasis en que los enfermos disponen de este margen dentro del cual pueden tener talo cual actitud frente a la neurosis compulsiva y modificarla si lo desean. Les explicamos que no son responsables de las ocurrencias compulsivas que les imponen, pero sí de su comportamiento frente a ellas, ya sea que las fomenten con cavilaciones o, siguiendo la dirección de nuestra propuesta terapéutica, las objetiven y se distancien de ellas con humor.

[...]Pues, ¿qué hace el neurótico compulsivo cuando no puede menos que reconocer que “nada humano es perfecto”? Dado que lo absoluto que ansía no es realizable, lo restringe a ciertos aspectos parciales de su existencia; como no todo en su vida puede ser absolutamente seguro, como le es negado todo conocimiento y toda decisión incondicionalmente correctos, verdaderos y buenos, trata al menos de preservar o salvar esta incondicionalidad, esté absoluto, en algún ámbito particular de su vida. De ahí que nuestra paciente, como buena ama de casa, restrinja su aspiración de totalidad neurótica compulsiva a su tarea específica y en ella quiera “ser completa”: absolutamente aseada en su hogar, con las manos completamente limpias. Lo que hace falta, en último término, es un cambio en la actitud existencial de dicha persona en tanto ser espiritual, que culminará en la aceptación del “carácter fragmentario de la vida” (Simmel), en el “valor para ser imperfectos”, que Sofie Lazarsfeld planteó como exigencia terapéutica, en oposición a la “aspiración a parecerse a Dios” que caracteriza al neurótico.

Al analizar este caso, pudimos ver en forma casi paradigmática cuán importante es en psicoterapia no sólo traer a conciencia los complejos inconscientes (en sentido psicoanalítico), sino las actitudes mentales inconscientes. No sólo es patogénico, creador de neurosis, el impulso inconsciente que Freud denominara “ello”, sino la espiritualidad inconsciente que también puede llevar a actitudes fallidas neuróticas, ya sean primarias (como trastornos sexuales que perturban la capacidad de amar verdaderamente) o secundarias (el caso de neuróticos constitucionales anancásticos). Como la base esencial del ser espiritual del hombre consiste en actuar en forma irreflexiva o, mejor dicho, “ocurre” inconscientemente, lo espiritual del hombre también es inconsciente. Dado que esta espiritualidad no reflexiva tal como aparece en todos los actos primitivos del conocimiento y decisiones de la conciencia se denomina existencia, podemos decir que el análisis dirigido a ellos, el análisis existencial, se distingue del psicoanálisis por no traer a la conciencia los contenidos instintivos inconscientes (como lo hace éste), sino los espirituales inconscientes. Del punto de vista terapéutico, se preocupa menos por actuar dentro del ámbito de lo psíquico (p. ej. dentro de la dinámica de los afectos, como hace el psicoanálisis) que por hacer frente al modo de ser neurótico con medios espirituales, con las armas del logos. Es pues una logoterapia.

Si volvemos al caso concreto de nuestra paciente, debemos mencionar el siguiente episodio de su tratamiento psicoterapéutico: un día declaró espontáneamente que tenía la

2.4.- Caso clínico nº 18 en *D. Ps. P.*, 1961; tanto en *D. Ps. P.*, 1982, como en *P. P. M.*, 2003, es el nº 16.

Die 45 Jahre alte Patientin fühlt sich seit 13 Jahren ständig von der Angst verfolgt, andern zu schaden; und zwar meint sie, dies durch übersehene Nadeln, Splitter o. dgl. tun zu können. Wir hören des weiteren von ihr, daß sie schon im Alter von fünf oder sechs Jahren in krankhaftem Ausmaß an Skrupeln gelitten habe. Daraus ersehen wir die konstitutionelle Komponente der anankastischen Charakteranomalie. Auf die Frage nach Schuldgefühlen antwortet sie, an ihnen leide sie ständig. Die Furcht jedoch, durch Splitter usw. jemanden geschädigt zu haben, sei erstmalig nach einer

sospecha de que, a veces, utilizaba su neurosis como una excusa para dirigirla como un arma contra su marido. No nos fue difícil comprobar que efectivamente se había dado esta utilización de los mecanismos compulsivos neuróticos. Pero hay que hacer notar que se dio en forma secundaria. Debe interpretarse según la famosa concepción psicoanalítica del motivo patológico secundario, o del llamado rédito patológico. Estas motivaciones secundarias que se agregan al verdadero y originario proceso patológico nunca constituyen la verdadera causa de los síntomas compulsivos, sino únicamente la causa de su fijación posterior. Pero dado que estas motivaciones secundarias, que fijan y profundizan las neurosis, tienen relevancia patogénica en algunos casos concretos, preferimos que el paciente exprese espontáneamente sus sospechas, tome conciencia motu proprio de sus motivaciones, a imponerle forzosamente una interpretación cualquiera.

Gracias a la multiplicidad de factores estructurales, es posible abordar terapéuticamente la neurosis en diversos puntos o niveles: puede procederse mediante medicación o psicológicamente, y dentro de esta segunda posibilidad interpretar los contenidos de cada caso en particular según los lineamientos de Freud o los motivos de la fijación (pasando por alto los contenidos concretos) según Adler. En tercer lugar, hay veces que es posible enfocar y tratar una neurosis en su aspecto ya no físico ni psíquico, sino espiritual. Así como en cada caso concreto debemos adaptar el método a la individualidad del enfermo, debemos adecuarla a nuestra propia personalidad, pues la práctica demuestra una y otra vez que para actuar exitosamente los métodos deben adecuarse a la personalidad del médico. También se deduce que la estructuración propia de cada psicoterapia representa una especie de función que depende en cada caso de dos factores variables y además irracionales: de la peculiaridad del enfermo y de la del médico. Atentos a este hecho, diremos que la psicoterapia sólo puede enseñarse y aprenderse en forma relativa. Siempre presupone un conocimiento (aunque no sea explícito) de las aptitudes propias de cada médico y las posibilidades interiores de cada enfermo. Por consiguiente, depende de algo más que la mera capacidad técnica: es, en gran medida, arte. En vista de la variabilidad de los dos factores irracionales que inciden en este arte de la psicoterapia, no nos sorprenderá ver en qué medida depende de una captación momentánea de la persona y situación concretas del paciente, hasta qué punto depende de la improvisación. Nada puede esquematizarse, ni seguirse pautas rígidas; cada caso requerirá su propio método, debe improvisarse, inventarse una y otra vez».

großen körperlichen Überanstrengung aufgetreten. (Eine nicht seltene Tatsache: daß Zwangsneurosen im Zusammenhang mit körperlichen Schwäche- oder auch psychophysischen Erschöpfungszuständen, wie Überarbeitung u. dgl., exazerbieren; dazu paßt übrigens unsere Erfahrung, daß sich die Psychotherapie speziell der Zwangsneurosen durch eine unterstützende medikamentöse Behandlung unter Umständen bedeutend beschleunigen läßt – vgl. Verf., «Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen», Schweizer Archiv für Neurologie usw., 1939. Auch bei dem dem anankastischen Formenkreis innerhalb der Psychopathien nahestehenden Depersonalisationssyndrom hat sich uns gezeigt, daß Maßnahmen medikamentöser Art ebenfalls von auffälligem Erfolg begleitet sein können; und zwar hat sich uns diesbezüglich eine blutdruckhebende, im besonderen aber eine Therapie mit Nebennierenrindenpräparaten bewährt). Entsprechend diesem psychophysiologischen Abhängigkeitsverhältnis erwähnt die Kranke übrigens auch, daß es ihr morgens, wenn sie ausgeruht sei, immer relativ gut gehe. Ansonsten sei aber der Zustand wahrhaft unerträglich. So sei es unlängst vorgekommen, daß sie einen ins Ausland abgesandten Brief mit Müh und Not erst beim Hauptpostamt zurückerhalten konnte – nachdem sie die qualvollen Zweifel nicht losgeworden war, ob er nicht vielleicht doch irgendwelche Glassplitter enthalte. Dieser Patientin wurde nun, nachdem das Notwendige erstmalig bzw. einmalig in einer gründlichen Aussprache durchgegangen worden war, folgende konzise Zusammenfassung all dessen schriftlich mitgegeben, was sie sich von nun an immer wieder vor Augen halten sollte: «Meine Befürchtungen sind typisch zwangsneurotisch, also krankhaft und insofern unbegründet!». Damit schaffen wir Distanz und lassen die Kranke die Neurose, als etwas Irrationales, objektivieren. «Ein Ausarten ins Psychotische brauche ich – gerade ich als typische Zwangsneurotikerin – nicht zu befürchten. Daher brauche ich die Befürchtungen auch nicht, wie bisher, zu bekämpfen; gerade durch das An kämpfen werden sie ja nur noch stärker!». Diese Empfehlungen sind ja nach dem vorher Gesagten (über den Circulus vitiosus) verständlich. «Ich muß mit den krankhaften Einfällen gleichsam Katz und Maus spielen: ich muß sie noch übertreiben – so sehr, daß ich endlich herzlich über sie lachen kann. In diesem Sinne muß ich mir geradezu vorsagen, daß ich – die *Absicht* habe, diesen oder jenen Menschen auf diesem oder jenem Wege zu schädigen! Dann werde ich nämlich

wenigstens die *Angst* verlieren, ihn zu schädigen». Dieser Vorschlag an die, Kranke entspricht dem, was wir wiederholt über die paradoxe Intention und ihren heilsamen Einfluß auf das angst- wie zwangsneurotische Geschehen gesagt haben. Nun galt es aber noch, in diesem Merkzettel Rücksicht zu nehmen auf die Möglichkeit, daß die Kranke in ihrem krankhaften Skrupulantentum in den ihr mitgegebenen «Kernsätzen» für ihre neurotischen Skrupel erst recht Nahrung finde; dem galt es vorzubauen: «Daß ich nun die von mir geforderte Absicht, jemanden zu schädigen – die natürlich nur ad hoc und letztlich zum Spaß gemeint ist – verwirklichen, daß ich also solche Vorsätze zur Ausführung bringen und jemanden einmal wirklich schädigen könnte, ist ja keineswegs zu befürchten». Wer aber Zwangsneurotiker kennt, wird sehr wohl wissen, daß solche Kranke sich mit dieser «Erklärung» noch lange nicht begnügen können; daher wird es dem Kenner begreiflich erscheinen, wenn wir zum Schluß noch folgenden Passus anbrachten: «Um nun nicht einmal bezüglich dieser rein theoretischen Gefahr (mit der paradoxen Intention eines Tages jemanden tatsächlich zu schädigen) wiederum mit Verantwortung mich belastet zu fühlen, erkläre ich mich damit einverstanden, daß mein behandelnder Arzt in aller Form die volle Verantwortung für den Fall übernimmt, daß ich durch mein *Spielen* mit den Zwangsbefürchtungen jemanden einmal *ernstlich* geschädigt haben sollte». Aber nicht genug an dem: bei dem krankhaften Übermaß an Verantwortungsgefühl, wie es den typischen Zwangsneurotikern eignet, mußte dieser «Schriftsatz ad usum einer Skrupulantin» noch ein Letztes unternehmen, um ihr vollends zu beweisen daß sie zu diesem – in ihren Augen naturgemäß «leichtsinnigen» – Spiel mit der «Gefahr» letzten Endes, *moralisch verpflichtet* sei; in diesem Sinne schloß das kleine Schriftstück, das ihr mitgegeben wurde, mit der Formel: «Diese Verantwortung (für das ihr so gefährlich erscheinende Spielen mit den Zwangsbefürchtungen) muß ich dem Arzt schon deshalb überlassen, weil ich nur auf diesem Wege von den krankhaften Vorstellungen frei werden kann, zugleich aber diese Gesundung meinen Angehörigen schließlich *schulde*».

So gewagt es auf den ersten Blick erscheinen mag, in dieser Art sich gleichsam auf die Diskussionsebene der Neurose selbst zu begeben, so wirksam erweist sich solches Vorgehen in der Praxis. Letztlich bedeutet es ja nichts anderes, als daß wir

die Neurose sozusagen mit *ihren eigenen Waffen schlagen*. Bei der Überbetontheit jenes Rationalismus, der uns namentlich bei intelligenteren Zwangsneurotikern entgegentritt, ist unsererseits der Kampf mit den ihm an gepaßten Mitteln, also mit rationalen Argumenten, unumgänglich notwendig! Er stellt jeweils nichts weiter dar als eine für die Zwangsneurose spezifische Adaptation der Logotherapie⁹⁷⁸.

⁹⁷⁸ D. Ps. P, 1961, pp. 122-125; D. Ps. P, 1982, pp. 187-193 (202-204). «La paciente, de cuarenta y cinco años, lleva trece años sintiéndose constantemente perseguida por el temor de dañar a otros con agujas, fragmentos, esquirlas u objetos por el estilo. Nos relata, además, que ya a la edad de cinco o seis años padecía de escrúpulos enfermizos. Esto nos permite inferir el componente constitucional de la anomalía anancástica de su carácter. Al preguntársele si tiene sentimientos de culpa responde que en efecto los tiene permanentemente, pero que su temor de dañar a alguien con fragmentos, etc. le sobrevino por primera vez después de un gran esfuerzo físico. (Es un hecho común que las neurosis compulsivas se exacerban cuando se presenta un estado de debilidad o agotamiento psicofísico, como por exceso de trabajo. Coincidentemente, nuestra experiencia nos enseña que en particular la psicoterapia de neuróticos compulsivos puede acelerarse considerablemente con un tratamiento medicamentoso de apoyo (cfr. del autor: Zur medikamentösen Unterstützung der Psychotherapie bei Neurosen [Sobre el apoyo medicamentoso en la psicoterapia de las neurosis], Archivo Suizo de Neurología etc., 1939). Asimismo en el síndrome de despersonalización, afín a la esfera morfológica anancástica de psicopatías, vemos que las medidas medicamentosas pueden dar excelentes resultados. En nuestro caso lo tuvo una medicación que elevaba la presión arterial y, aún más, una terapia con preparados de corteza de las suprarrenales. En relación a esta situación de dependencia psicofisiológica, la enferma menciona que de mañana cuando está descansada se siente relativamente bien, pero en otros momentos el estado en que se encuentra es francamente intolerable. Poco tiempo antes le sucedió que, con gran esfuerzo, logró recuperaren el correo central una carta enviada al extranjero, después de ser víctima de las más atroces dudas por temor a que contuviera fragmentos de vidrio.

Luego de discutir a fondo en una sola oportunidad los puntos más necesarios con la paciente, le dimos el siguiente resumen escrito de lo que debía tener siempre presente: “Mis temores son típicos de la neurosis compulsiva, son enfermizos y por lo tanto sin fundamento”. Así creamos distancia y hacemos que la enferma objetive la neurosis como algo irracional. “Yo, neurótica compulsiva, tengo menos razones que nadie para temer que esto termine en psicosis. Por eso tampoco hace falta que combata estos temores como lo venía haciendo, ya que al combatirlos los aumento”. Después de lo dicho resultan comprensibles estas recomendaciones. “Tengo que jugar al gato y al ratón con mis ocurrencias enfermizas: exagerarlas tanto que termine riéndome de ellas. Me diré que tengo el propósito de dañar a éste o a aquél de una u otra forma. Así al menos perderé el miedo de dañarle”. Esta sugerencia a la enferma responde a lo que dijimos repetidas veces sobre la intención paradójica y su efecto curativo en los fenómenos neuróticos de angustia y compulsión. Pero debimos considerar la posibilidad de que, atento a la escrupulosidad enfermiza de la enferma, las “consignas” diesen pie a que se incrementaran sus escrúpulos neuróticos. Para precavernos, agregamos en el resumen que le entregamos: “De ningún modo debo temer que vaya a hacerse realidad este propósito, que me sugieren tener, de dañar a alguien, pues lo formulo en broma”. Quien conoce a neuróticos compulsivos sabe muy bien que estos enfermos no se conforman en absoluto con esta “explicación”. Por ello comprenderá que al final agreguemos el siguiente párrafo: “Para no sentirme abrumado/a por la responsabilidad de dañar a alguien con la intención paradójica, me declaro conforme con que mi médico cargue con toda la responsabilidad en caso de

2.5.- Caso clínico nº 19 en *D. Ps. P.*, 1961; tanto en *D. Ps. P.*, 1982, como en *P. P. M.*, 2003, es el nº 17.

Der 41 jährige Kranke, Großindustrieller von Beruf, ist seit einigen Monaten in der Stadt, in die er sich aus dem Ausland begeben hatte, um sich einer psychoanalytischen Behandlung zu unterziehen. Im Vordergrund seiner zwangsneurotischen Beschwerden steht ein schwerer «blasphemischer Zwang», der ihm als tiefreligiösem Menschen seit 15 Jahren das Leben zur Qual macht. Die Analyse hatte ihm anfangs zwar eine geringfügige Erleichterung verschafft, aber letztlich nicht geholfen (was ja angesichts der Kürze der verfügbaren Zeit – Patient hatte sich eigens Urlaub nehmen müssen – anders kaum möglich war). Vor wenigen Tagen jedoch kam es zu einem schweren Rückfall, und überhaupt befiel den Kranken eine solche Verzweiflung, daß er nun ernst zu nehmende Selbstmordabsichten hegt; den Abschiedsbrief an seine Frau trägt er in der Briefftasche! Freunde, die seine tiefe Depression gemerkt hatten, nahmen ihm jedoch das Ehrenwort ab, daß er noch einen letzten Versuch unternehme. So kommt er zu uns – ohne die Möglichkeit, länger als wenige Tage hier bleiben zu können.

Bemerkenswert ist nun vor allem der unmittelbare Anlaß seiner augenblicklichen Verzweiflung: Vor kurzem kam er, wie täglich, wieder einmal zur psychoanalytischen Sitzung und berichtete erfreut, «Gott sei Dank» fühle er sich heute ein wenig besser. Darauf hätte sein behandelnder Arzt ihm eingeschärft, die Besserung sei nicht Gott zu danken, sondern lediglich dieser oder jener Umstellung oder Umschichtung innerhalb des Unbewußten. Darob war unser Patient erschüttert – in seiner religiösen

dañar a alguien jugando con mis temores compulsivos”. No suficiente con esto, hubo que agregar algo más a estas “máximas para uso de una persona excesivamente escrupulosa”, algo que le señalara que en último término estaba obligada a este juego con el “peligro”, que a sus ojos resultaba frívolo. El breve escrito que se llevó a su casa concluía, pues, con esta fórmula: “Esta responsabilidad (de jugar con sus temores compulsivos, que le parecía tan peligrosa) debo dejársela al médico, porque sólo así podré librarme de ideas enfermizas y curarme, que es algo que le debo a mis familiares”.

Por más audaz que pueda parecer a primera vista entrar de esta manera en el plano de discusión de la neurosis, en la práctica tal procedimiento ha sido muy eficaz. Al fin y al cabo no significa más que derrotar a la neurosis con sus propias armas. El acentuado racionalismo de algunos neuróticos compulsivos inteligentes hace necesario recurrir a la lucha con los medios adecuados, es decir con argumentos racionales. No significa más que una adaptación de la logoterapia específica a la neurosis compulsiva».

Lebensauffassung war er dadurch irgendwie derangiert. Nun, niemand, und am allerwenigsten der Arzt als solcher, hat jemals das Recht, im Religiösen der Ansicht eines Kranken über die letzten Gründe von Krankheit oder Gesundheit entgegenzutreten; der Arzt hat solche Ansichten vielmehr restlos zu respektieren. Uns als Ärzten steht es nicht zu, die Einordnung von so etwas wie Erkrankung und Genesung in einen höheren Aspekt zu kritisieren. Mögen wir für die eigene Person so oder so über diese Dinge denken: solange wir als Ärzte agieren, ebensolang steht uns weder das Recht zu, unsere Meinung über Religion, sei sie nun positiv oder negativ, dem Kranken zu oktroyieren, noch haben wir das Recht, was er von Religion positiv oder negativ denken mag, abfällig zu kritisieren.

Aber mehr als dies; wir stehen auch nicht an, die nun einmal vorhandene religiöse Haltung des Kranken nicht nur zu estimieren, sondern auch als ein Positivum – das sie ist – in unseren Heilplan einzubauen. Gerade im soeben besprochenen Falle beispielsweise war dies nicht nur möglich, sondern letztlich der Angelpunkt für alle Therapie, wie sich alsbald erweisen sollte. War doch eine eigentliche Psychotherapie etwa im Sinne einer eingehenden Analyse der Zwangsvorstellungen aus äußeren Gründen nicht durchführbar; nur um so mehr galt es, an Stelle einer Symptomenbehandlung (die sich ausführlich mit den einzelnen Symptomen und deren inhaltlicher Genese befaßt hätte) eine insofern symptomatische, nämlich palliative Behandlung zu beginnen, als sie sich in erster Linie um die *Einstellung* des Patienten zur Krankheit zu kümmern hatte. Diese Einstellung war nun bisher eine durchaus verkrampfte, und so war denn auch der Kampf des Kranken gegen die Zwangskrankheit verkrampft: ständig kämpfte er gegen seine blasphemischen Einfälle an und steigerte dadurch nur deren «Macht» und die eigene Qual. Was da not tat, war Entkrampfung, Entlastung, Entspannung; der Kranke mußte lernen, sozusagen die Zügel schießen zu lassen. Analog zu den bereits erwähnten Fällen, in denen das Sturmlaufen und Anrennen gegen die Zwangsgedanken aus einer Psychotophobie heraus erfolgte bzw. genährt wurde und bei denen die Liquidierung eben dieser Phobie schon einen bedeutenden Entlastungseffekt mit sich brachte, analog hierzu mußte im vorliegenden Falle vom Religiösen her die so heilsame Gelassenheit in der Einstellung zur Krankheit erreicht

werden. Es ging sonach darum, den Kranken zu einer Art *Aussöhnung* mit der Tatsache seiner Zwangsneurose zu bewegen – einer Aussöhnung, die dann natürlich keinesfalls einem therapeutischen Nihilismus oder Fatalismus gleichkommen sollte! Im Gegenteil: gerade durch eine Aussöhnung mit dem Schicksal dieser Krankheit als etwas Gottgewolltem sollte endlich der frustrane Kampf mit den Zwangsvorstellungen abgestellt werden – jener Kampf, der sie ja so recht erst zu einem Handikap im Leben des Kranken machte. «Hier ist meine Zwangsneurose», so lernte unser Patient die Dinge nunmehr sehen, «und sie steht da vor mir, in mein Leben hineingestellt, ganz ebenso wie etwa mein Familienglück oder meine berufliche Karriere, mein geschäftlicher Erfolg: all dies hat Gott mir geschickt! Als solches habe ich es hinzunehmen und nicht zu hadern gegen mein gottgesandtes Schicksal. Gott weiß gewiß mindestens so sehr wie ich es nun weiß, daß die mir sich aufdrängenden lästernden Zwangsgedanken fernab von meinem wahren religiösen Empfinden vor sich gehen; er wird sie gewiß – nicht weiter ernst nehmen. Ich aber soll und will es von nun an ebensowenig. Ich will vielmehr an ihnen vorbeidenken – *an meiner Neurose vorbeileben*. In diesem Sinne werde ich sie ignorieren – etwa so, wie einen Köter, der mich verbellt, der aber nur noch mehr bellt, wenn man nach ihm tritt – während er zu bellen aufhören wird, wenn man ihn eben ignoriert! Wenn ich aber gar von vornherein auf das Bellen gar nicht höre, dann werde ich es wohl überhaupt überhören (etwa wie das Ticken einer Zimmeruhr, auf das man ja im allgemeinen gar nicht achtet)». Und schon am nächsten Tag berichtet uns Patient, daß er zum erstenmal seit nicht weniger als zehn Jahren die erste volle Stunde völligen Freiseins von seinen Zwangsvorstellungen erlebt habe. Dann reiste er in seine Heimat ab. Mehrere Wochen danach jedoch teilt er brieflich mit, wie verhältnismäßig gut es ihm gehe – sogar trotz inzwischen eingetretener ungünstiger äußerer Umstände. «Freilich meldet sich hin und wieder ein zwangsneurotischer Einfall; aber ich begegne ihm in Gelassenheit und mit Humor – wie ich es gelernt habe. Wenn etwa des Morgens, beim Erwachen, ein solcher Gedanke sich regt, dann denke ich mir für mich: Guten Morgen, die Zwangsneurose – schon da? und lächle innerlich darüber und über die ganze Neurose, und schon gehe ich zur Tagesordnung, zu meinem Tagewerk über, das ich Gott und meiner Familie zuliebe vollführe». Womit gerade mit der letzten Andeutung seitens des Kranken jene letzte Wendung

berührt wird, die wir aller Psychotherapie zu geben haben: sie hat nicht nur eine negative Seite oder Phase – die einer *Ablenkung* des Kranken von der Krankheit (Dereflexion, paradoxe Intention usw.) –, jede Psychotherapie muß vielmehr auch eine positive Phase oder Seite haben: die einer *Hinlenkung* des Kranken *auf all das, was jenseits aller Krankheit steht – auf das in vollem Verantwortungsbewusstsein ergriffene konkrete und persönliche Dasein!*

Während schon früher, auch bei der Besprechung der Psychotherapie von Zwangsneurosen, vom logotherapeutischen Ansatz die Rede war, wird nunmehr ersichtlich, wann und wo die Existenzanalyse anzusetzen hat – als Analyse menschlichen Daseins auf dessen zentrales Verantwortlichsein hin, ja so recht eigentlich als Bewußtwerden des Verantwortunghabens. Wiederum zeigt sich hier, inwiefern Existenzanalyse auf eine Bewußtwerdung von Geistigem (und nicht, wie in der Psychoanalyse, von Triebhaftem) abzielt: Der letzte geistige Grund menschlichen Daseins *ist* nämlich das Verantwortlichsein!

Zugleich aber zeigt sich am soeben dargelegten Falle, wann und wo die Psychotherapie gleichsam umschlägt in das, was wir ärztliche Seelsorge genannt haben: Dort nämlich, *wo eigentliche Psychotherapie unmöglich geworden ist – insofern die Behandlung des neurotischen Symptoms selber nicht mehr durchführbar erscheint, vielmehr nur noch eine Korrektur der Einstellung des Kranken zum Schicksal der Krankheit möglich ist – dort ist ärztliche Seelsorge indiziert; dort – und nicht früher!* Denn bevor sich die Krankheit, oder ein kernhaftes Stück in ihr, nicht als echtes Schicksal erwiesen hat, *solange also eine Behebung des neurotischen Symptoms selber noch offensteht, ebensolang hat sie durch Psychotherapie auch zu geschehen.* Erst dann und dort, wo ein unabänderlicher, nicht weiter gestaltbarer, unangreifbarer, eben schicksalhafter Tatbestand vorliegt, erst dort hat die Aussöhnung mit ihm zu erfolgen, und erst dort fängt die Möglichkeit an, in der Einstellung zum Schicksal, im gelassen duldenden Hinnehmen, im rechten (nämlich aufrechten) Leiden, noch Werte zu verwirklichen. Wir haben sie Einstellungswerte genannt; sie aber gehören zu den höchsten werthaftern Möglichkeiten, die dem Menschen überhaupt gegeben sind⁹⁷⁹.

⁹⁷⁹ D. Ps. P, 1961, pp. 126-129; D. Ps. P, 1982, pp. 194-197 (206-209). «El enfermo, un importante industrial de cuarenta y un años, ha llegado hace unos meses a la ciudad desde el exterior, para someterse a un tratamiento psicoanalítico. En el primer plano de su neurosis compulsiva hay una grave “compulsión blasfémica” que lo hace padecer hace quince años, pues es un hombre profundamente religioso. Al principio, por cierto, el análisis le procura un alivio relativo, pero no le ayuda en forma decisiva (lo que por otra parte es casi inevitable dado el escaso tiempo del que dispone, habiendo tomado una licencia con ese único fin). Pocos días antes de entrevistarnos, el paciente sufre una grave recaída, llegando a tal punto

su desesperación que piensa en suicidarse y lleva en su billetera la carta de despedida a su mujer. Los amigos, que observan la depresión en que se encuentra, le hacen prometer que hará un último intento por curarse. Así es como se acerca a nosotros, sin posibilidades de quedarse más que unos pocos días.

Llama la atención el motivo inmediato de su momentánea desesperación: poco tiempo antes había llegado a su sesión psicoanalítica, como todos los días, exclamando alegremente que “gracias a Dios” se sentía un poco mejor. El médico le aseguró que su mejoría no debía agradecerse a Dios, sino a un cambio de enfoque o de prioridades del subconsciente. Esto perturbó en gran medida al paciente, dada su profunda religiosidad. Ahora bien, nadie y mucho menos un médico tiene derecho a oponerse en lo religioso a los criterios de un enfermo acerca de las últimas causas de su enfermedad o su curación; por el contrario, debe respetarlas ampliamente. No nos incumbe como médicos criticar la integración de fenómenos tales como la enfermedad y su curación en un orden más elevado. En nuestro foro íntimo podemos pensar lo que queramos, pero actuando como médicos no tenemos derecho a imponerle al enfermo nuestro criterio sobre religión, sea positivo o negativo, ni censurar sus pensamientos, positivos o negativos respecto a ella.

Más aún, no sólo es conveniente estimar la actitud religiosa del enfermo, sino integrarla como un factor positivo en el plan de curación, pues lo es. Por ejemplo, en el caso mencionado fue más que esto: fue el punto angular de toda la terapia, como veremos a continuación. Por razones externas no era posible llevar adelante una verdadera psicoterapia, en el sentido de análisis exhaustivo de las ideas compulsivas; tanto más importaba ocuparse en primer lugar del enfoque que el paciente tenía de su enfermedad, en lugar de encarar un tratamiento de síntomas (que se habría centrado en el estudio detallado de cada síntoma y su génesis). Este enfoque del enfermo había sido crispado y también lo había sido su lucha contra la enfermedad compulsiva; combatía sin cesar sus ocurrencias blasfémicas, aumentando así el “poder” de éstas y la tortura propia. Era preciso aflojar la crispación, aliviar la carga, lograr su distensión. El enfermo debía aprender, por así decirlo, a soltar las riendas. Análogamente a los dos casos mencionados, en los que el asalto y la embestida contra los pensamientos compulsivos eran consecuencia de y alimentados por la psicotofobia y en los que la eliminación de esta fobia ya de por sí aportó considerable alivio, en el caso que ahora comentamos hubo de lograrse una mayor soltura frente a la enfermedad trabajando a partir de lo religioso. Se trataba de lograr una especie de reconciliación del enfermo con su neurosis compulsiva, que naturalmente no debía entrañar ningún tipo de nihilismo ni fanatismo terapéutico. Por el contrario, la reconciliación con el destino de esta enfermedad haría cesar la lucha frustrante con las obsesiones, que era lo que había transformado a ésta en el verdadero obstáculo de su vida. Le enseñarnos a ver las cosas así: “Aquí está mi neurosis compulsiva y está aquí frente a mí, en medio de mi vida igual que mi felicidad familiar, mi carrera profesional y mi éxito en los negocios: todo esto me lo ha enviado Dios y como tal debo aceptarlo. Dios debe saber al menos tan bien como yo sé ahora que los pensamientos blasfemantes que se me imponen compulsivamente están lejos de expresar mi verdadero sentir religioso; es seguro que no los tornará en serio. A partir de ahora tampoco yo deseo tornarlos en serio ni lo haré. Pasaré de largo con mi pensamiento cuando se presente, *viviré pasando de largo junto a mi neurosis. La ignoraré, como a un cuzquito que me ladra y lo hace aún más si lo pateo, mientras que deja de hacerlo si lo ignoro*. Si desde un principio no presto atención a sus ladridos, es probable que ni los oiga (como el tictac del reloj en la habitación, al que no se suele prestar atención)”. Ya al día siguiente nos comunica nuestro paciente que *por prime-*

2.6.- Importancia del modo de afrontamiento de la depresión:

[...] endogenen Depression [...] Bekanntlich stellt sie eine Erbkrankheit dar und erwächst als solche aus einer spezifischen psychophysischen Anlage. Vererbbar ist

ra vez en no menos de diez años vivió una hora completa totalmente libre de pensamientos compulsivos.

Luego regresa a su patria, pero varias semanas más tarde nos hace saber por carta que le va relativamente bien, pese a que en el ínterin se ha presentado una situación exterior desfavorable. “Es cierto que de vez en cuando tengo una ocurrencia neurótica compulsiva, pero le hago frente con calma y humor, como lo he aprendido. Por ejemplo, cuando surge un pensamiento de éstos a la mañana, al despertar, me digo: buenos días, neurosis compulsiva, ¿ya estás aquí? Y me sonrío interiormente de esto y de la neurosis toda; y paso en seguida a mi trabajo diario, que realizo por amor a Dios ya mi familia”. Con estas palabras el paciente alude al giro que debemos dar a toda *psicoterapia*: *no sólo tiene un aspecto o fase negativa: la de alejar al enfermo de la enfermedad* (derreflexión, intención paradójica, etc.); toda psicoterapia debe tener asimismo un aspecto o fase positiva: *la de aproximar al enfermo a lo que yace más allá de toda enfermedad, a la existencia personal concreta captada con plena conciencia de la responsabilidad*.

Aunque al analizar la psicoterapia de las neurosis compulsivas ya hablamos del enfoque logoterapéutico, ahora se hace evidente dónde y cuándo habrá de aplicarse el *análisis existencial* como análisis de la existencia humana con miras a su responsabilidad central, como conciencia de la responsabilidad. Nuevamente se hace patente en qué medida el psicoanálisis existencial apunta a una toma de conciencia de lo espiritual (y no, como en el psicoanálisis, de lo instintivo), pues la razón última de la existencia humana es precisamente su responsabilidad.

Al mismo tiempo, el caso estudiado revela dónde y cuándo el psicoanálisis se transforma en lo que hemos llamado *cura médica de almas*. Sucede esto en el punto en que la psicoterapia propiamente dicha se hace imposible, pues el tratamiento del síntoma neurótico mismo ya no parece viable y lo único que puede hacerse es corregir la actitud del enfermo frente a la fatalidad de su enfermedad. Sólo entonces y no antes. Pues mientras la enfermedad o la parte esencial de ella no se presente como verdadera fatalidad, mientras se cuente con la posibilidad de eliminar el síntoma neurótico mismo, debe hacerse mediante la psicoterapia. Mas en el momento en que *la situación se toma irremediable, no susceptible de desarrollo ulterior ni abordaje, vale decir irrevocable*, puede producirse la reconciliación con aquél y comienza a perfilarse la posibilidad de *conferir un valor positivo a la actitud frente a este destino, a la aceptación serena y resignada, al padecimiento verdadero (que el hombre asume en pie, con dignidad)*. Los hemos llamado *valores de actitud* y pertenecen a las posibilidades axiológicas más elevadas que son dadas al hombre».

nur diese Anlage – aber nicht mehr : nicht vererbbar ist nämlich die Weise, mit dieser psychophysischen Anlage fertig zu werden⁶⁵. Diese Weise ist vielmehr weder «angelegt» noch überhaupt etwas Psychophysis-ches, vielmehr gründet diese Weise in der Freiheit und damit in der Verantwortlichkeit der geistigen Person; ihr ist sie daher «zuzurechnen», und als etwas, das der geistigen Person entspricht und entspringt, bedeutet die konkrete, persönliche Weise solchen Fertigwerdens mit der endogen depressiven Anlage jeweils auch ein persönliches Verdienst. Während ich an meiner Veranlagung niemals schuldig sein kann, mag die Gestaltung dieser Veranlagung mir die Chance geben, eine persönliche Leistung zu vollbringen – oder zu versäumen. Ähnliches gilt ja schließlich auch von den nichtkrankhaften Anlagen des Menschen: ein Talent kann man erben; aber die Entscheidung darüber, ob ich es nutzbar mache oder ungenützt lasse, ist allemal mir selber vorbehalten. Abermals sehen wir somit, wie wenig das Schicksal, auch das Erbschicksal, an sich bedeutet; was «das Schicksal gefügt hat» – darüber hat der Mensch erst zu verfügen. Über die Dispositionen muß er noch disponieren⁹⁸⁰.

⁶⁵ [Nota y numeración de nota según versión original, a continuación la traducida]. «KALLMAN fand unter 2500 Zwillingspaaren 11 (8 zweieiige und 3 eineiige), in welchen sich der eine Partner vor durchschnittlich 17 Jahren suizidiert hatte. In keinem Fall begingen heide Partner Selbstmord. Daraus und anhand der diesbezüglichen Literatur schließt der Verfasser, daß Suizid beider Zwillingspartner selbst bei denjenigen nicht vorkomme, die im gleichen Milieu aufgewachsen sind und ähnliche Charaktere und Psychosen aufweisen». «Kallmann encontró entre 2500 pares de gemelos once casos (8 bivitelinos y 3 univitelinos) de suicidio de uno de los gemelos alrededor de los 17 años de edad. En ningún caso se suicidaron los dos gemelos. El autor deduce de esta estadística y de otros estudios que el suicidio de los dos gemelos no se produce aunque hayan crecido en el mismo ambiente y manifesten caracteres y psicosis semejantes».

⁹⁸⁰ D. L. M., p. 154 (193). «[...]la depresión endógena, sabemos que se trata de una enfermedad hereditaria y que nace, en consecuencia, de una predisposición psicofísica concreta. Sólo se hereda la predisposición, no el modo de afrontarla⁶⁶. Este modo no es algo “heredado” ni es de tipo psicofísico, sino que se funda en la libertad y en la responsabilidad de la persona; por eso hay que “adjudicarlo” a ésta; y como algo que corresponde a la persona y deriva de ella, el modo concreto y personal de afrontar la predisposición depresiva endógena significa también un mérito personal. Yo no puedo sentirme culpable de mi patrimonio genético, pero la configuración de este patrimonio me da la oportunidad de realizar una obra personal o de omitirla. Algo semejante cabe decir de las predisposiciones no patológicas del ser humano: se puede heredar el talento, pero la decisión de utilizarlo o dejarlo baldío queda reservada a la persona. Así vemos, una vez más, lo poco que significa en sí el destino, el destino genético; el hombre tiene que disponer de lo que el destino ha dispuesto. Debe disponer de las disposiciones».

2.7.- Reflexión sobre la posibilidad de afrontar la depresión considerando la enfermedad como una «disposición» ante la cual enfrentarse y desarrollarse como persona.

Und zwar soll hiebei vorerst von der endogenen Depression die Rede sein. Als endogene Erkrankung ist sie eine somatogene. Ebenso gut könnte sie aber auch aufgefaßt werden als eine einheitliche Erkrankung des gesamten Psychophysicums. Immer wieder zeigt sich jedoch, daß in das Krankheitsbild der endogenen Depression auch schon irgend eine Stellungnahme der Person des Kranken eingeht. Nahezu in allen Fällen läßt sich nämlich nachweisen, daß das bloß Psychophysische, bzw. rein Somatogene sozusagen sekundär neurotisiert ist, indem eine «psycho»gene Komponente, also gleichsam eine reaktive Depression dem ursprünglichen Krankheitszustand aufgefropft ist⁶⁴. Hier zeigt sich eben das, was wir vorhin als Verzweiflung über das Traurigsein oder als Angst vor der Angst bezeichnet haben. Hier äußert sich aber auch schon eine reaktive Stellungnahme. Der psychosomatischen Erkrankung stellt sich etwas gegenüber, mit ihr setzt sich etwas auseinander. Wer oder was, so wollen wir uns aber jetzt fragen, setzt sich da auseinander mit dem psychotischen Prozeß? Wer oder was versucht da, sich der Psychose zu erwehren? Diese Instanz kann doch nicht selber wiederum nur etwas Psychophysisches sein, muß vielmehr ein wesentlich Anderes sein, ein Etwas, zu dessen Wesen es eben gehört, sich entgegenstellen, entgegenstemmen zu können dem erkrankten Psychophysicum – sich ihm entgegenstemmen zu können in einem wesenseigenen Antagonismus. Das ist eben die geistige Person des Kranken. Erst ihre Auseinandersetzung mit der Krankheit führt dazu, daß der eine Mensch aus der endogenen Depression heraus Selbstmord begeht, während ein anderer die aus derselben Krankheit heraus in ihm aufsteigenden Selbstmordgedanken von sich weist⁹⁸¹.

⁹⁸¹ D. L. M., p. 151 (190). «Debemos mencionar en primer lugar la depresión endógena. Por ser endógena, es una enfermedad somatógena. Se podría considerar también como una enfermedad global de todo el estrato psicofísico. Está comprobado que el cuadro patológico de la depresión endógena va acompañado de una determinada actitud del paciente. Se puede constatar en casi todos los casos que el elemento puramente psicofísico o puramente somató-

2.8.- Continuación de lo comentado en el 2.7:

Einmal war davon bereits die Rede: daß jenes identische psychophysische (besser: somatogene+phänopsychische) Krankheitsgeschehen, das wir endogene Depression nennen, die verschiedensten geistigen Stellungnahmen erlaubt, das heißt der geistigen Person, als dem Träger des erkrankten psychophysischen Organismus, diese verschiedenen Stellungnahmen insofern gestattet, insofern möglich macht, als er ihr, der Person, den hiezú nötigen Spielraum läßt. Demselben Spielraum werden wir aber auch noch bei Besprechung der Erbpsychiatrie begegnen. Überall erweist sich dieser Spielraum, der da ausgespart bleibt von Bedingendem, ausgefüllt vom Unbedingten, erweist sich demnach der Mensch – im Rahmen des freien Spielraums für geistige Stellungnahmen – als unbedingter, zumindest der Möglichkeit nach. Der Mensch ist ein faktisch bedingter aber fakultativ unbedingter⁹⁸².

geno se neurotiza secundariamente, por decirlo así, insertándose un componente psicógeno, una especie de depresión reactiva, en el estado patológico originario. Aquí se manifiesta lo que antes hemos denominado desesperación ante la tristeza o angustia ante la angustia. Pero se manifiesta también una actitud reactiva. Algo se enfrenta a la enfermedad psicósomática, algo lucha con ella. ¿Quién o qué —preguntamos nosotros— se debate con el proceso psicótico? ¿Quién o qué intenta defenderse de la psicosis? Esta instancia no puede ser algo psicofísico, tiene que ser sustancialmente distinto, algo capaz de hacer frente, de resistir al elemento psicofísico enfermo en un antagonismo esencial. Ese algo es la persona del enfermo. Sólo su enfrentamiento con la enfermedad hace que un ser humano cometa un suicidio por depresión endógena, mientras que otro, partiendo de la misma enfermedad, rechaza la idea del suicidio».

⁶⁴ [Nota y numeración de nota según original]. Vgl. VIKTOR E. FRANKL, «Psychagogische Betreuung endogen Depressiver», in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, hrsg. von VIKTOR E. FRANKL, VICTOR. E. V. GEBSATTEL und J.H. SCHULTZ. Band 4, Urban & Schwarzenberg, München/ Berlin 1959, pp. 429-430.

⁹⁸² D. L. M., p. 110 (139). «Lo hemos dicho ya antes: el proceso patológico psicofísico (más exactamente, somatógeno-fenopsíquico) que llamamos depresión endógena, permite a la persona, como dueña del organismo psicofísico enfermo, adoptar las más diversas actitudes, brindándole el campo de acción necesario. Encontraremos ese mismo campo de acción al analizar la psiquiatría genética. Siempre emerge este campo de acción que permanece al margen del condicionante, y está ocupado por lo incondicional; en consecuencia, el ser humano aparece, en el marco del libre campo de acción para las actitudes espirituales, como incondicionado al menos en potencia. Él es un ser fácticamente condicionado, pero facultativamente incondicionado».

2.9.- Lo espiritual tiene un poder decisorio en el enfermo psiquiátrico.

Dieses Geistige wird, im Zusammenhang mit der Erbpsychiatrie, immer wieder vergessen. Immer wieder wird gesprochen von «Endo- und Exogenese», von «Anlage und Milieu», von «Erb- und Umweltbedingtheiten» – als ob es da kein Drittes gäbe; aber *tertium datur*. Nicht nur, daß sich vorhin zeigte, daß aus ein und derselben Anlage heraus der eine Mensch etwas Anders aufbaut, als der Andere es tut; auch was nicht die Anlage anbelangt, sondern das Milieu, auch was Umweltbedingungen anbelangt, zeigt sich ebenfalls, daß eine garantiert identische Umwelt, daß ein und dasselbe Milieu die verschiedensten Einstellungen «zu» ihm zulassen. Diesbezüglich sind wir im Besitze zureichender Kenntnisse – man denke nur an das große Experimentum crucis «konzentrationslager». Dort konnte man sie sehen, die Entscheidungsmacht des Geistigen, – wo der eine aus sich einen «Schweinehund» machen ließ und –*ceteris paribus*– der andere zum Heiligen wurde⁹⁸³.

⁹⁸³ D. L. M., p. 120 (151-152). «La psiquiatría suele olvidar siempre esa dimensión espiritual. Se habla constantemente de “endogénesis” y “exogénesis”, de “factor hereditario” y “medio ambiente”, de “condicionamientos genéticos y ambientales”, como si no hubiera un tercer factor; pero *tertium datur*. Hemos visto antes que, partiendo de una predisposición idéntica, dos individuos actúan de diverso modo; pero en lo concerniente, no ya a la predisposición genética, sino al medio ambiente y a las condiciones ambientales, resulta asimismo que un medio ambiente idéntico permite a los individuos adoptar actitudes diferentes. Poseemos datos suficientes en este tema: recuérdese sólo el gran *experimentum crucis* de los campos de concentración. Allí se pudo ver el poder decisorio de lo espiritual, que hacía de uno un canalla y de otro —*ceteris paribus*— un santo».

2.10.- La libertad humana es finita, pero sus condicionamientos no la determinan.

So ist denn Freiheit eines der menschlichen Phänomene. Sie ist aber auch ein allzu menschliches Phänomen. Menschliche Freiheit ist endliche Freiheit. Der Mensch ist nicht frei von Bedingungen, sondern nur frei, zu ihnen Stellung zu nehmen. Aber sie bestimmen ihn nicht eindeutig. Denn letzten Endes liegt es an ihm, zu bestimmen, ob er den Bedingungen unterliegt, ob er sich ihnen unterwirft. Es gibt nämlich einen Spielraum, innerhalb dessen er sich über sie hinaus erheben kann, womit er ja in die menschliche Dimension überhaupt erst sich aufschwingt. Und wenn SIGMUND FREUD einmal meinte, «man versuche es, eine Anzahl der allerdifferenziertesten Menschen gleichmäßig dem Hungern auszusetzen. Mit der Zunahme des gebieterischen Nahrungsbedürfnisses werden alle individuellen Differenzen sich verwischen und an ihrer Statt die uniformen Äußerungen des einem ungestillten Triebes treten», so war eigentlich eher das genaue Gegenteil der Fall. In den Konzentrationslagern wurden die Menschen differenzierter. Die Schweine demaskierten sich. Und die Heiligen taten es ebenfalls. Der Hunger entlarvte sie. Der war derselbe, im einen wie im andern Falle. Die Menschen aber differenzierten sich. Wie lautet doch der Bestsellertitel? «Calories do not count» (Auf die Kalorien kommt's nicht an)⁹⁸⁴.

⁹⁸⁴ D. L. M., p. 158 (198). «La libertad es uno de los fenómenos humanos. Pero es un fenómeno demasiado humano. La libertad humana es finita. El hombre no está libre de condiciones; sólo es libre de tomar postura frente a ellas. Pero las condiciones no le determinan sin más. Depende del hombre, en última instancia, decidir someterse o no a las condiciones. Hay un margen de acción dentro del cual el hombre puede elevarse por encima de sus condiciones para situarse en la dimensión humana. Y cuando Sigmund Freud dijo una vez que “exponiendo a personas de las más diversas categorías al hambre, van desapareciendo las diferencias individuales para manifestarse de modo uniforme el instinto insatisfecho”, hay que decir que ocurre exactamente lo contrario. En los campos de concentración, las personas se diferenciaron más. Las personas viles se revelaron como tales. Y otro tanto sucedió con los santos. El hambre los desenmascaró. El hambre atormentó a todos por igual. Pero las personas se diferenciaron. ¿Cómo es el título de aquel bestseller? Calories do not count (No es cuestión de calorías)».

2.11.- Referencia de Frankl a una investigación de Johannes Lange sobre hermanas gemelas:

JOHANNES LANGE hat einmal den Fall (eineiiger) Zwillingsschwestern publiziert, die –beide– zwangsneurotische Charakterzüge trugen. Die eine von ihnen war jedoch in sich gekehrt, weltabgewandt, lebensunlustig und lebensuntüchtig, während die andere aufgeschlossen, weltoffen, lebens-freudig und lebensstüchtig war; aber beiden waren –ganz und gar harmlose– zwangsneurotische Gewohnheiten gemeinsam, z. B. die Gewohnheit, Briefe unter einem ganz bestimmten Zeremoniell in den Briefkasten einzuwerfen. In einem anderen Falle aus der Literatur über erbpsychiatrische Zwillings-forschung war der eine (eineiiger) Zwillingsbruder ein gerissener Gewohnheitsverbrecher und der andere ein gewiegter – Kriminalbeamter. So sehen wir denn: Aufgrund der im Falle eineiiger Zwillinge garantiert identischen Anlage etabliert sich phänotypisch ein dennoch verschiedener Charakter: im ersten Falle ist die Vitalität eine verschiedene – im zweiten die Sozialität. Nun, wir dürfen bei alledem nicht übersehen, daß diese Verschiedenheiten –*ceteris paribus*– entscheidende Unterschiede darstellen; denn es mag sehr wenig bedeuten, daß zwei Menschen auf die gleiche Art Briefe in den Briefkasten einwerfen bzw. dieselbe Eigenschaft besitzen: «gerissen» bzw. «gewiegt» zu sein – dies alles macht herzlich wenig aus gegenüber der unterschiedlichen Eigentümlichkeit, lebens(un)tauglich bzw. gemeinschafts-(un)fähig zu sein⁹⁸⁵.

⁹⁸⁵ D. L. M., pp. 119-120 (151). «Johannes Lange publicó el caso de unas hermanas gemelas (univitelinas), ambas portadoras de rasgos caracterológicos neurótico-obsesivos. Una de ellas era retraída, huía del mundo y no le gustaba la vida, mientras que la otra era abierta y amante de la vida; pero ambas tenían hábitos obsesivos (inocuos) comunes, por ejemplo, el de introducir las cartas en el buzón con un ceremonial muy preciso. En otro caso tomado de la bibliografía sobre investigación psiquiátrica de gemelos, un hermano (univitelino) era un delincuente muy ducho y el otro un agente experto de la brigada de investigación criminal. Vemos, pues, que partiendo de la base de una predisposición idéntica, garantizada en caso de gemelos univitelinos, se establece fenotípicamente un carácter diverso: en el primer caso, la vitalidad es diferente; en el segundo, la socialidad. No podemos olvidar que estas diversidades –*ceteris paribus*– constituyen diferencias decisivas, ya que puede que sea irrelevante que dos seres humanos introduzcan del mismo modo las cartas en los buzones, o que tengan la misma cualidad de ser “duchos” o “expertos”, todo esto importa muy poco frente a la diferente individualidad de ser apto o inepto para la vida, capaz o incapaz para la sociedad».

2.12.- «Historia de vida» sobre un anciano viudo que encuentra sentido a su duelo.

An mich wendet sich ein alter praktischer Arzt; vor einem Jahr ist ihm seine über alles geliebte Frau gestorben, und über diesen Verlust kann er sich nicht hinwegsetzen. Ich frage den schwerst deprimierten Patienten, ob er sich überlegt habe, was geschehen wäre, wenn er selbst früher als seine Frau gestorben wäre. «Nicht auszudenken», antwortet er, «meine Frau wäre verzweifelt gewesen». Nun brauchte ich ihn nur darauf aufmerksam zu machen: «Sehen Sie, dies ist Ihrer Frau erspart geblieben, und Sie haben es ihr erspart, freilich um den Preis, daß nunmehr Sie ihr nachtrauern müssen». Im gleichen Augenblick hatte sein Leiden einen Sinn bekommen: den Sinn eines Opfers. Am Schicksal konnte nicht das geringste geändert werden; aber die Einstellung hatte sich gewandelt! Das Schicksal hatte ihm abverlangt, sich von der Möglichkeit, durch Lieben Sinn zu erfüllen, zurückzuziehen; aber die Möglichkeit war ihm geblieben, sich auch diesem Schicksal zu stellen, sich richtig einzustellen⁹⁸⁶.

2.13.- El caso del asesino de Steinhof:

Let me cite the following case. It concerns Dr. J., the only man I have ever encountered in my whole life whom I would dare to characterize as a satanic being. At the time I knew him, he was generally called «the mass murderer of Steinhof», the name of the large mental hospital in Vienna. When the Nazis had started their euthanasia program, he held all the strings in his hands and was so fanatic in the job as-

⁹⁸⁶ D. M. S., pp. 65-66 (117). «En cierta ocasión viene a mi consulta un anciano médico que hacía un año había perdido a su mujer, a quien él amaba sobremanera, sin que pudiera encontrar algo capaz de consolarle por esta pérdida. Yo pregunto a este paciente, tan profundamente deprimido, si se le había ocurrido pensar alguna vez lo que hubiese sucedido caso de haber muerto él antes que su mujer. “No es para imaginarlo, contestó él; mi mujer se hubiera desesperado”. Entonces me permití hacerle esta observación: “Vea usted de qué trance se ha librado su mujer, y usted ha sido precisamente quien se lo ha evitado, aunque esto le cueste a usted el tener que llorarla ahora muerta”. En el mismo instante comenzó a tener un sentido su dolor: el sentido del sacrificio. Su sino estaba decidido y nada podía cambiarlo, pero se había cambiado su actitud frente a él. El destino le había exigido la renuncia a la posibilidad de plenificar su vida en el amor, pero le había quedado la posibilidad de tomar postura ante este destino, la de aceptarlo y enfrentarse a él dignamente».

signed to him that he tried not to let one single psychotic individual escape the gas chamber. The few patients who did escape were, paradoxically, Jews. It happened that a small ward in a Jewish home for aging people remained unknown to Dr. J.; and though the Gestapo which supervised this institution had strictly forbidden the admission of any psychotic patients, I succeeded in smuggling in and hiding such patients there by issuing false diagnostic certificates. I manipulated the symptomatology in these cases so as to indicate aphasia instead of schizophrenia. I also administered illegal metrazol shocks. Thus these Jewish patients could be rescued, whereas even the relatives of Nazi party functionaries were «mercy»-killed. When I came back to Vienna—after having myself escaped from being sent to the gas chamber in Auschwitz—I asked what had happened to Dr. J. «He had been imprisoned by the Russians in one of the isolation cells of Steinhof», they told me. «The next day, however, the door of his cell stood open and Dr. J. was never seen again». Later I was convinced that, like others, he had by the help of his comrades found his way to South America. More recently, however, I was consulted by a former high-ranking Austrian diplomat who had been imprisoned behind the Iron Curtain for many years, first in Siberia, and then in the famous Ljubljanka prison in Moscow. While I was examining him neurologically, he suddenly asked me whether I happened to know Dr. J. After my affirmative reply he continued: «I made his acquaintance in Ljubljanka. There he died, at about forty, from cancer of the urinary bladder. Before he died, however, he showed himself to be the best comrade you can imagine! He gave consolation to everybody. He lived up to the highest conceivable moral standard. He was the best friend I ever met during my long years of prison!⁹⁸⁷.

⁹⁸⁷ *P. & E.*, pp. 62-63 (73-74). «Permítanme citar el siguiente caso. Se trata del doctor J., la única persona, de todas las que he conocido en toda mi vida, que me atrevería a caracterizar de personaje satánico. Por la época que le conocí, se lo llamaba comúnmente “el asesino de Steinhof”, el nombre del gran hospital mental de Viena. Cuando los nazis comenzaron su programa de eutanasia, tenía todas las riendas en sus manos y era tan fanático en el cumplimiento de la tarea que le habían asignado que procuraba que no se escapara ni un solo individuo psicótico de la cámara de gas. Los pocos pacientes que pudieron escapar fueron, paradójicamente, judíos. Sucedió que el doctor ignoraba la existencia de un pequeño pabellón de una casa judía para ancianos, y aunque la Gestapo que supervisaba esta institución había prohibido estrictamente la admisión de cualquier paciente psicótico, conseguí introducirme a escondidas y ocultar a aquellos pacientes suministrando certificados de diagnósticos falsos. Manipulé la sintomatología de aquellos casos de modo que indicaran afasia en lugar de esquizofrenia. Administré también choques de metrazol de forma ilegal. De este modo aquellos pacientes judíos pudieron salvarse cuando incluso se mataba “por compasión” a parien-

2.14.- El hombre «decide lo que es» en cada momento:

On the other hand, our assertion of human existence as a self-creating act corresponds to the basic assumption that a man does not simply «be», but always decides what he will be in the next moment. At each moment the human person is steadily molding and forging his own character. Thus, every human being has the chance of changing at any instant. There is the freedom to change, and no one should be denied the right to make use of it. We can never predict a human being's future except within the larger frame of a statistical survey referring to a whole group. The individual personality itself is essentially unpredictable. The basis for any predictions would be represented by biological, psychological, or sociological influences. However, one of the main features of human existence is the capacity to emerge from and rise above all such conditions—to transcend them. By the same token, man is ultimately transcending himself. The human person transcends himself insofar as he reshapes his own character⁹⁸⁸.

tes de funcionarios del partido nazi. Cuando volví a Viena -después de haberme liberado de ir a parar a la cámara de en Auschwitz- pregunté por el doctor J. “Fue hecho prisionero por los rusos en una de las celdas de aislamiento de Steinhof”, “Al día siguiente no obstante, la puerta de esa celda apareció abierta y al doctor J. nadie nunca más lo vio”. Más tarde llegué al convencimiento de que, igual que otros, había encontrado refugio en América del sur con la ayuda de sus camaradas. Pero recientemente, vino a mi consulta un antiguo diplomático austriaco de rango elevado, que había permanecido prisionero tras el telón de acero durante varios años, primero en Siberia y luego en la famosa prisión de Moscú, Ljubljana. Mientras lo examinaba neurológicamente, me preguntó de improviso si acaso había conocido yo al doctor J. Tras contestarle afirmativamente, continuó: “Yo lo conocí en Ljubljana. Allí murió, a los cuarenta años, de un cáncer en la vejiga urinaria. ¡Pero antes de morir me demostró ser el mejor camarada que usted pueda imaginar! Consolaba a todo el mundo. Vivía de acuerdo con el más alto nivel moral concebible. ¡Fue el mejor amigo que nunca encontré en todos los años de prisión!».

⁹⁸⁸ *P. & E.*, pp. 61 (73). «Por el otro lado, nuestra afirmación de la existencia humana en cuanto acto autocreador se corresponde con el supuesto fundamental de que el hombre no “es” sin más, sino que siempre decide lo que va a ser en el momento siguiente. En cada momento la persona humana modela y forja constantemente su propio carácter. Por ello, todo ser humano tiene la oportunidad de cambiar en un momento dado. Hay la libertad de cambiar, y a nadie debe negársele el derecho a hacer uso de esa libertad. En modo alguno podemos predecir el futuro de un ser humano, a no ser dentro de un amplio marco de un estudio estadístico referido a un grupo como a tal. La personalidad humana en sí es esencialmente impredecible. La base para una predicción estaría representada por las influencias biológicas, psicológicas o sociológicas. Sin embargo, uno de los rasgos principales de la existencia humana es su capacidad de emerger y levantarse por encima de todos estos condicionantes; o de trascenderlos. La persona humana se trasciende a sí misma en la medida en que configura

2.15.- «El hombre tiene impulsos, pero los impulsos no lo tienen a él»:

[...] der Mensch hat also Triebe, aber die Triebe haben nicht ihn. Wir *haben* auch gar nichts gegen die Triebe und auch nichts dagegen, dass der Mensch sie gegebenenfalls bejahe. Wir möchten hierzu nur eines bemerken: dass jede Bejahung von Trieben immer schon voraussetzt und bedingt ist dadurch, dass der Mensch auch die Freiheit hat, einen Trieb allenfalls zu verneinen. Ich möchte also sagen: Was zu allererst bejaht werden müsste, *vor* aller Triebhaftigkeit, das ist die Freiheit - die grundsätzliche Freiheit, auch nein zu sagen. Denn der Mensch ist das Wesen, das eben auch nein sagen *kann* - und dies auch gegenüber sich selbst - und keineswegs zu sich selbst auf jeden Fall ja und amen sagen muss. Ich kann dies auch plumper ausdrücken, indem ich das sage, was ich schon so manchem meiner Patienten sagen musste, etwa wenn er mir damit kam, dass er nun ein-mal so und so geartet sei, diese oder jene Eigenschaft besitze, sagen wir leichte Beeinflussbarkeit oder den Hang zum Sich-gehen-Lassen- oder sagen wir gleich: so genannte Willensschwäche. Dann immer musste ich solche Menschen fragen: Schön, ich gebe zu, Sie haben nun einmal diese oder jene Eigenart; aber *muss man sich denn von sich selbst auch alles gefallen lassen?*⁹⁸⁹.

su propio carácter».

⁹⁸⁹ *Ps. f. d. A.*, pp. 141-142 (141-142). *Anexo 2*: 2.15. «El hombre tiene impulsos, pero los impulsos no lo tienen a él. No tenemos nada contra las pulsiones ni contra el hecho de que el hombre las afirme, pero nos gustaría destacar una cosa: que toda afirmación de los impulsos está determinada y condicionada por el hecho de que el hombre tiene también la libertad de negar un impulso. Así, me gustaría decir que lo primero que se tiene que afirmar, antes que cualquier impulsividad, es la libertad de decir “no”. El hombre es el ser que también puede decir “no” –incluso con respecto a sí mismo– y que no tiene que decirse siempre “amén” a sí mismo. Todo esto queda expresado de forma más simple en lo que yo les digo a mis pacientes cuando, por ejemplo, me explican que son así y así, que tienen esta o aquella propiedad, que se dejan influir fácilmente o que muestran una cierta disposición a dejarse llevar: en una palabra, que tienen una voluntad débil. A estas personas yo les tengo que preguntar: “Bien, admito que usted posea esta o aquella propiedad, pero ¿es necesario condescender siempre consigo mismo?”».

Anexo 3: Coincidencias literales entre distintas obras de V. E. Frankl

En la columna de la izquierda hemos puesto los textos correspondientes a las versiones anteriores: *Theory and therapy of neuroses* (en dos ocasiones), *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, *Der Leidende Mensch* respectivamente; y en la de la derecha la que corresponde a *Logotherapie und Existenzanalyse*:

Nun mag der prognostisch infausteste psychotisch Erkrankte noch so sehr allen Nutzwert verloren haben – er behält seine Würde, denn der Wertrang des Homo patiens ist höher als der des Homo faber. Der leidende Mensch steht höher als der tüchtige Mensch ⁹⁹⁰ .	[...] aber mag der prognostisch infausteste psychotisch Erkrankte noch so sehr allen Nutzwert verloren haben – er behält seine Würde, [...] denn der Wertrang des Homo patiens ist höher als der des Homo faber. Der leidende Mensch steht höher als der tüchtige Mensch ⁹⁹¹ .
Die anankastische Psychopathie –das Substrat seiner Zwangsneurose– ist ja tatsächlich nicht seiner (geistigen) Person zurechenbar, haftet vielmehr seinem (seelischen) Charakter an. In dieser Hinsicht ist der Patient weder frei noch verantwortlich – nur um so mehr ist er es jedoch hinsichtlich seiner <i>Einstellung</i> gegenüber der Zwangsvorstellung: ständing kämpft er gegen seine blas-	Die anankastische Psychopathie –das Substrat seiner Zwangsneurose– ist ja tatsächlich nicht seiner (geistigen) Person zurechenbar, haftet vielmehr seinem (seelischen) Charakter an. In dieser Hinsicht ist der Patient weder frei noch verantwortlich –um so mehr ist er es jedoch hinsichtlich seiner Einstellung gegenüber dem Anankasmus, und den Spielraum solcher Freiheit zu erweitern– in-

⁹⁹⁰ *Th. Th. N.*, p. 75 (93). «Por mucho que el enfermo psicótico, pronósticamente más infausto, haya perdido todo su valor de utilidad, conserva, sin embargo, su dignidad y merece nuestro más profundo respeto. Tanto más cuanto que es precisamente enfermo, un enfermo mental; pues el rango de valoración del *homo patiens* es superior al del *homo faber*. El hombre paciente está por encima del hombre apto».

⁹⁹¹ *L. E.*, p. 145 (154). “[...] pero por mucho que el enfermo psicótico más infausto desde la perspectiva del pronóstico haya perdido todo valor de utilidad, sigue teniendo toda su dignidad y merece nuestro profundo respeto. Y tanto más cuanto precisamente está enfermo, “psíquicamente” enfermo; pues el rango de valor del *homo patiens* es más elevado que el del *homo faber*. El hombre que sufre está más alto que el hombre hábil».

phemischen Einfälle an und steigert dadurch nur deren «Macht» und die eigene Qual. Das Ankämpfen gegen das Symptom <i>abzustellen</i> – indem das <i>Motiv</i> dieses Ankämpfens ausgeschaltet wird – ist der Zweck dieser Technik ⁹⁹² .	dem Distanz geschaffen wird zwischen dem Menschlichen im Kranken und dem Krankhaften am Menschen –mit einem Wort: indem der fakultative psychonoetische Antagonismus mobilisiert wird – ist der eigentliche Zweck aller paradoxen Intention ⁹⁹³ .
Empfindsame Menschen, die von Haus aus gewohnt sind, in einem geistig regen Dasein zu stehen, werden daher unter Umständen trotz ihrer verhältnismäßig weichen Gemütsveranlagung die so schwierige äußere Situation des Lagerlebens zwar schmerzlich, aber doch irgendwie weniger destruktiv in bezug auf ihr geistiges Sein erleben. Denn gerade ihnen steht der Rückzug aus der schrecklichen Umwelt und die Einkehr in ein Reich geistiger Freiheit und inneren Reichtums offen. So und nur so ist die Paradoxie zu verstehen, daß manchmal die zarter Konstituierten das Lagerleben besser überstehen konnten als die robusteren Naturen ⁹⁹⁴ .	Empfindsame Menschen, die von Haus aus gewohnt waren, in einem geistig regen Dasein zu stehen, erlebten unter Umständen trotz ihrer verhältnismäßig weichen Gemütsveranlagung die so schwierige äußere Situation des Lagerlebens zwar schmerzlich, aber doch irgendwie weniger destruktiv in bezug auf ihr geistiges Sein. Denn gerade ihnen stand der Rückzug aus der schrecklichen Umwelt und die Einkehr in ein Reich geistiger Freiheit und inneren Reichtums offen. So und nur so ist die Paradoxie zu verstehen, daß manchmal die zarter Konstituierten das Lagerleben besser überstehen konnten als die robusten Naturen ⁹⁹⁵ .

⁹⁹² Th. Th. N., p. 188 (232). «La psicopatía anancástica –es decir, el sustrato de su neurosis obsesiva— no es imputable de hecho a su persona (espiritual), sino que es más bien algo inherente a su carácter (psíquico). En este aspecto, el paciente no es libre ni responsable. Pero si lo es, y mucho más, con respecto a su *actitud* ante la idea obsesiva: está luchando constantemente contra sus ocurrencias blasfemas, e intensifica con ello el “poder” de las mismas y su propio tormento. La finalidad de esta técnica consiste en *deponer* la lucha contra el síntoma, suprimiendo el *motivo* que induce a ella».

⁹⁹³ L. E., p. 171 (181-182). «La psicopatía obsesiva –el sustrato de su neurosis obsesiva— no es imputable de hecho a su persona (espiritual), más bien pertenece a su carácter (psíquico). A este respecto, el paciente no es libre ni responsable; lo es, sin embargo, respecto a su actitud frente a la obsesión y el fin específico de toda intención paradójica consiste en ampliar el margen de tal libertad –creando distancia entre lo humano en el enfermo y lo enfermo en el hombre—, en una palabra: movilizándolo el antagonismo psicoonético facultativo».

⁹⁹⁴ E. P. E. K., p. 63 (64). “Las personas de mayor sensibilidad, acostumbradas a una rica vivencia intelectual, sufrieron muchísimo (su constitución era endeble o enfermiza), sin embargo el daño infligido a su ser íntimo fue mucho menor, al ser capaces de abstraerse del terrible entorno y sumergirse

<p><i>Was also ist der Mensch?</i> So fragen wir nochmals. – Er ist ein Wesen, das immer entscheidet, was es ist. Ein Wesen, das in sich gleichermaßen die Möglichkeit birgt, auf das Niveau eines Tieres herabzusinken oder sich zu einem heiligmäßigen Leben aufzuschwingen. Der Mensch ist jenes Wesen, das immerhin die Gaskammern erfunden hat; aber er ist zugleich auch jenes Wesen, das in eben diese Gaskammern hineingeschritten ist in aufrechter Haltung und das Vaterunser oder das jüdische Sterbegebet auf den Lippen⁹⁹⁶.</p>	<p>Was also ist der Mensch? Er ist das Wesen, das immer <i>entscheidet</i>, was es ist. Er ist das Wesen, das die Gaskammern erfunden hat, aber zugleich ist er auch das Wesen, das die Gaskammern gegangen ist mit stolz erhobnem Haupt und mit dem Vaterunser auf den Lippen oder dem Sch`ma Jisrael⁹⁹⁷.</p>
---	---

en un mundo de riqueza interior y libertad de espíritu. Sólo así se explica la aparente paradoja de que, a menudo, los menos fornidos parecían soportar mejor la vida del campo que los de constitución más robusta».

⁹⁹⁵ L. E., p. 211 (223). «Personas sensibles que en su casa estaban acostumbradas a tener una existencia espiritualmente intensa, vivían posiblemente, a pesar de su disposición relativamente delicada, la situación externa tan difícil de la vida del campo de concentración ciertamente con dolor, sin embargo, en cierta forma menos destructiva en relación a su vida espiritual. Pues precisamente a ellos les era posible retirarse del entorno horrible y entrar en un imperio de libertad espiritual y de riqueza interior. Así y sólo así se puede entender la paradoja de que a veces las personas con una constitución delicada pudieron sobrevivir la vida en el campo de concentración mejor que las de naturaleza robusta».

⁹⁹⁶ D. L. M., p. 218 (273). «¿Qué es, pues, el hombre? Seguimos preguntando. Es un ser que siempre decide lo que es. Un ser que alberga en sí la posibilidad de descender al nivel de un animal o de elevarse a una vida acendrada. El hombre es ese ser que ha inventado las cámaras de gas; pero es también ese ser que caminó en dirección a esas cámaras de gas en actitud erguida o rezando el Padre nuestro [sic] o con la oración judía de los agonizantes en los labios».

⁹⁹⁷ L. E., p. 213 (225). «¿Qué es pues el hombre? Es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que inventó las cámaras de gas, pero al mismo tiempo es también el ser que ha ido a las cámaras de gas con la cabeza orgullosamente erguida y con el Padrenuestro o el Sh`ma Yisrael en los labios».

Anexo 4: Disertaciones y tesis doctorales sobre Viktor E. Frankl y/o la logoterapia.

A continuación exponemos la relación de disertaciones y tesis doctorales defendidas en todo el mundo relacionadas con la logoterapia o Viktor E. Frankl. Para organizarlas las hemos agrupado por materias. Estas aparecen por orden alfabético. Y cada temática está ordenada cronológicamente, de más antiguas a recientes. La fuente para la realización de las tablas es la publicada en la web del Viktor Frankl Institute de Viena.

Adicciones:
ESTRADA, S. C., <i>The Lifestyle Recovery Patterns of Mexican American Male Alcoholics</i> . Doctoral Dissertation, School of Human Behavior, United States International University. San Diego, California, 1981.
DAG, A. F. A., <i>Drogenkonsum und Sinnfrustration. Drogenkonsum und V. E. Frankls Existentielle Frustration bei einer Gruppe von Drogenpatienten</i> . Dissertation, Naturwissenschaftliche Fakultät, Leopold-Franzens-Universität Innsbruck, 1986.
AGREDANO PEREZ, A., <i>Presencia de la logoterapia de Viktor E. Frankl en el programa terapéutico-educativo 'Proyecto Hombre'</i> . Tesis, Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 1989.
DEVIC-GRSKOVIC, S., <i>Primjena Egzistencijske Skale U Lijecenju Alkoholizma</i> . Medicinski Fakultet Sveucilista, Universität Zagreb, 1992.
DZIEDZIAK, A., <i>The meaning of life and the self-image among alcohol dependent persons</i> . Master Thesis, Catholic University Lublin (KUL), 2001.

Autorrealización
FORSTMAYER, A., <i>The Will to Meaning as a Prerequisite for Self-Actualization</i> . Thesis presented to the faculty of California Western University, San Diego, in partial fulfillment of the requirements for the degree Master of Arts, 1968.
FOBES, R., <i>Logotherapie als hilf-reicher Weg zu einer christlich geformten Selbstverwirklichung</i> . Diplomarbeit. Albert-Ludwigs- Universität, Freiburg i. Br., 1990.
Conciencia
GUERRA, J. J. H., <i>Coscienza: Nucleo Spirituale di libertà e responsabilità in logoterapia di Viktor E. Frankl</i> . Thesis, Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 1988.
Consuelling/ orientación
COLLEY, C. S., <i>An Examination of Five Major Movements in Counseling Theory in Terms of How Representative Theorists (Freud, Williamson, Wolpe, Rogers and Frankl) View the Nature of Man</i> . Dissertation, University of Alabama, 1970.
DIAMOND, C., <i>A Study of the Applications of Viktor Frankl's Psychological Writings for the Theory and Practice of School Counselling</i> . Dissertation, University of Dublin, 1984.
ECKHARDT, P., <i>Selbstwert und Werterleben aus existenzanalytischer Sicht. Eine empirische Untersuchung mit einem Selbstbeurteilungsbogen</i> . Diplomarbeit.

Decision-Making on Locus of Control
LIEBAN-KALMAR, V., <i>Effects of Experience-Centered Decision-Making on Locus of Control, Frankl's Purpose in Life Concept, and Academic Behavior of High School Students</i> . Dissertation, University of San Francisco, 1982.
Educación
BURCK, J. L., <i>The Relevance of Viktor Frankl's 'Will to Meaning' for Preaching to Juvenile Delinquents</i> . A Master of Theology Thesis submitted to The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1966.
GILL, A. S., <i>An Appraisal of Viktor E. Frankl's Theory of Logotherapy as a Philosophical Base for Education</i> . Dissertation, The American University, 1970.
CHASTAIN, M. K., <i>The Unfinished Revolution: Logotherapy as Applied to Primary Grades 1-4 Values Clarification in the Social Studies Curriculum in Thailand</i> . Thesis, Monterey Institute of International Studies, 1979.
LIVA, V., <i>Lobello, Francesca: Istancia educativa nella logoterapia</i> . Dissertation, Università Degli Studi Di Lecce, Roma, 1982-1983.
DONI, T., <i>Logoterapia e mondo giovanile in V. Frankl</i> . Scuola di Servizio Sociale, L'Aquila, 1983.
LUEJE, M. E., <i>The Sense of Existence in the Thinking of Viktor Frankl and Its Importance for Education</i> . Thesis, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1987.

LO GRANDE, G., <i>La valenza educativa del pensiero di Frankl: Prassi terapeutica, antropologia ed educazione</i> . Universita degli Studi di Messina, 1988-1989.
BADR, I. M., <i>Effectiveness of logotherapy in curing existential vacuum among failure students</i> . Dissertation. Zagazic University, Benha (Egypt), 1991.
ASSENMACHER, M., <i>Sinnhaftigkeit und Lebensziele bei Studenten - unter besonderer Berücksichtigung des Ansatzes von Viktor E. Frankl</i> . Diplomarbeit, Erziehungswissenschaftliches Institut, Universität Düsseldorf, Juni 1992.
AMANN, P., <i>Enthält die Logotherapie und Existenzanalyse V. E. Frankls eine Pädagogik?</i> Dissertation, Universität Wien, 1992.
BERGMANN, I., <i>Erziehung zur Verantwortlichkeit durch die Zaubermärchen der Brüder Grimm unter besonderer Berücksichtigung der Sinnkategorie V. E. Frankls</i> . Dissertation, Technische Universität Berlin, 1994.
FLORA, C., <i>Amore e sessualità in Viktor Frankl. Proposte per un'educazione all'amore</i> . Facoltà di Scienze dell'Educazione, Università Pontificia Salesiana, Roma, 1994.
CISERANI, E., <i>Il volontariato come ricerca e realizzazione del senso della vita e luogo di educazione</i> . Facoltà di Scienze dell'Educazione, Università Pontificia Salesiana, Roma, 1995.
ANGELINI, L., <i>La Formazione al Volontariato per Persone Affette da Aids, nella Visione della Logoterapia di Viktor E. Frankl</i> . Università Pontificia Salesiana, Roma, 1996.

<p>LUKUNGAKYE, K., <i>Appelés à devenir hommes. Education vocationnelle: De l'initiation africaine à la logothérapie de Viktor Frankl, à la lumière de Jésus-Christ</i>. Facoltà di Scienze dell'Educazione, Università Pontificia Salesiana, Roma, 1998.</p>
<p>BRUZZONE, D., <i>Autotrascendenza e formazione in Viktor Emil Frankl: antropologia dell' intenzionalità per una pedagogia orientata-al-significato</i>. Dissertation, Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano, 1999.</p>
<p>GARCÍA JIMENEZ, J. M., <i>El amor como clave de una vida con sentido: logros, riesgos y posibles orientaciones en una educación en el amor desde la perspectiva de V.E. Frankl</i>. Università Salesiana, Roma, 2007.</p>
<p>CALDARARO, E., <i>Educare alla responsabilità. Un itinerario pedagogico nel pensiero di V. E. Frankl</i>. Tesi di Laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, 2010.</p>
<p>ARIOLI, A., <i>Disagio esistenziale e ricerca di senso in adolescenza. Prospettive pedagogiche e orientamenti educativi alla luce del pensiero di Viktor E. Frankl</i>. Tesi di Dottorato, Università del Sacro Cuore, Milano, 2010.</p>
<p>SCHECHNER, J., <i>Auswirkungen der Sinn-Lehre Frankls auf die persönliche Haltung des einzelnen Menschen</i>. Masterlehrgang «Psychotherapie», ARGE Bildungsmanagement, Wien, 2012.</p>
<p>Empresa/ gestión</p>
<p>CLASSEN, M., <i>Die Bedeutung von Sinn für Individuum und Organisation - Eine vergleichende Betrachtung von Logotherapie und Managementlehre</i>. Diplomarbeit, Gesamthochschule in Hagen, Fachbereich Wirtschaftswissenschaft. Hagen, September, 1999.</p>

Ética
FREITAS, C. H., <i>Violência ad-intra e ad-extra como consequencia dos impactos da modernidade sobre o ser humano. (Ad-intra and ad-extra violence as consequence of the impacts of modernity on the human being)</i> . Master's Thesis, Department of Engineering, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil, August 2000.
FLEERMANN, B., <i>Kultureller Umgang mit dem Holocaust nach 1945: Das Theater als «moralische Anstalt» - Viktor E. Frankls Drama «Synchronisation in Birkenwald»</i> . Hausarbeit, Universität Bonn, Institut für Germanistik, 2003.
FREITAS, C. H., <i>Enraizamento e sentido de vida. Experiencias na transmissao de conhecimentos com enfase em aspectos etico-valorativos</i> . Doctoral dissertation, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.
LEITNER-SCHWEIGHOFER, T. M., <i>Frankls moralischer Imperativ. Die ethische Dimension in Viktor Frankls psychotherapeutischem/ philosophischem Menschenbild</i> . Dissertation, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Universität Wien, 2006.
Existencialismo
FIZZOTTI, E., <i>Il significato dell'esistenza. La concezione psichiatrica di Viktor E. Frankl</i> . Tesi di laurea, Universita Salesiana, Roma, 1970.
DYMALA, C., <i>Viktora E. Frankla analityczno-egzystencjalna teoria sensu zycia</i> . Praca licencjacka pisana na seminarium z filozofii pod kierunkiem, Papieski Fakultet Teologiczny, Wroclaw, 1979.

CANNAVERA, E., <i>Logoterapia un approccio esistenzialista alla psicoterapia</i> . Viktor E. Frankl tra filosofia e psicoterapia. Università degli Studi, Padova, 1982.
LAZZARA, G., <i>Dal vuoto esistenziale alla ricerca di significato: le dinamiche interiori dell'uomo secondo Viktor E. Frankl</i> . Dissertazione ad Licentiam, Accademia Alfonsiana, Roma, 1997.
BEDENICEC, H., <i>Ein Vergleich der Sinnbegriffe aus der Perspektive der Existenzphilosophie Albert Camus. und der Sicht der Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls</i> . Diplomarbeit, Universität Wien, 2008.
Inconsciente
EUN JUNG SHIM, <i>Il ruolo dell'inconscio nella psicosintesi di Roberto Assagioli e nella logoterapia di Viktor E. Frankl</i> . Confronto critico, Facoltà di Scienze dell'Educazione, Università Pontificia Salesiana, Roma, 1998.
Felicidad
LEITNER-SCHWEIGHOFER, T. M., « <i>Der Wille zum Glück</i> ». <i>Eine mögliche Theorie des Glücks in Frankls Anthropologie</i> . Diplomarbeit, Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften der Universität Wien, Oktober 2003.
Filosofía y Antropología:
DASSA, C., <i>La concezione personologica dell'uomo nella logoterapia di Viktor Frankl</i> . Dissertation, Università di Roma, 1979.

<p>ANZENBERGER, H., <i>Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl)</i>. Dissertation, Theologische Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, März 1996.</p>
<p>LE VAOU, P., <i>Thérapie et Logos: Lectures et questionnements philosophiques autour de la logothérapie de Viktor Frankl</i>. These présentée en vue de l'obtention du doctorat de philosophie. Université de Metz, Decembre 2005.</p>
<p>GAROFANO, V., <i>L'immagine dell'uomo nella logoterapia frankliana</i>, Università LUMSA, Roma, 2006.</p>
<p>FURLAN, L., <i>La relazione interpersonale nella logoterapia di Viktor E. Frankl. Presupposti antropologici e implicanze psicologiche</i>. Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», 2007.</p>
<p>DELGADO FALCÓN COOPER, M. B., <i>El sentido de la existencia finita</i>. Sociedad Mexicana de Análisis Existencial y Logoterapia, México, 2013.</p>
<p>LOKO FWAMBA, A., <i>Volonté de sens chez Viktor E. Frankl et volonté vitale chez les Bantous. Une investigation empirique sur un échantillon de jeunes Congolais en quête de sens</i>. Thèse de doctorat, Università Pontificia Salesiana, Roma, 2013.</p>
<p>MEYER-PRENTICE, M., <i>Logotherapy with Boeschmeyer's Value-Oriented Imagery in multicultural contexts</i>. Doctoral thesis in the subject of psychology. University of South Africa (Unisa). Pretoria, 2013.</p>

Libertad

DEL RIO ANDRÉS, G., SANTELICES CÉSPEDES, R., VILLENA ITURRIA-GA, R., *Libertad y Responsabilidad en el pensamiento de Viktor E. Frankl. Su proyección a la Educación*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Talca, 1987.

CIEPLIŃSKI, K. M., *Experiencing freedom. (Empirical analysis of chosen psychological factors)*. Doctoral Dissertation, Catholic University Lublin (KUL), 2004.

Logoterapia:

BALLARD, R. E., *An Empirical Investigation of Viktor Frankl's Concept of the Search for Meaning: A Pilot Study with a Sample of Tuberculosis Patients*. Doctoral Dissertation, Michigan State University, 1965.

BULKA, R. P., *An Analysis of the Viability of Frankl's Logotherapeutic System as a Secular Theory*. Thesis presented to the Department of Religious Studies of the University of Ottawa as partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, 1969.

CALABRESE, E. J., *The Evolutionary Basis of Logotherapy*. Dissertation, University of Massachusetts, 1974.

DANSART, B., *Development of a Scale to Measure Attitudinal Values as Defined by Viktor Frankl*. Dissertation, Northern Illinois University, 1974.

BUCCI, F., <i>Viktor Emil Frankl e la logoterapia (La risposta della psicologia al vuoto esistenziale)</i> . Dissertation, Università di Bari, 1978.
LIVA, V., <i>Contributi della logoterapia di Viktor E. Frankl alla psicoterapia</i> . Dissertation, Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione della Figlie di Maria Ausiliatrice, Roma 1978.
BRUNE, K.-H., <i>Viktor E. Frankls Mission (Voraussetzungen und Konsequenzen des existenzanalytisch-logotherapeutischen Konzepts in kritischer Betrachtung)</i> . Dissertation. Westfälische Wilhelms-Universität (Medizinische Fakultät). Münster, 1978.
GALEONE, F., <i>La logoterapia di V. E. Frankl (Per una riumanizzazione della psichiatria)</i> . Dissertation, Università di Napoli, 1979.
EISENBERG, M. G., <i>The Logotherapeutic Intergenerational Encounter Group: A Phenomenological Approach</i> . Dissertation, Southeastern University, New Orleans, 1980.
DÖRING, D., <i>Die Logotherapie Viktor Emil Frankls</i> . Dissertation, Köln, 1981.
BASTAMAN, H. D., «Logoterapi» - <i>Sebuah Perkenalan. (Logotherapy, An Introduction)</i> . Fakultas Psikologi Universitas Indonesia, Djakarta, 1985.
DE SOUZA JOURDAIN, M. H., <i>Frankl's 'Will to Meaning' in Relation to Sex, Age, and Socioeconomic Class in Guatemalan Subjects</i> . Dissertation, Newport University, 1988.

FIRUS, C., <i>Der Sinnbegriff der Logotherapie und Existenzanalyse und seine Bedeutung für die Medizin</i> . Dissertation, Universität Freiburg i. Br., 1992.
AIELLO, G., <i>La logoterapia di Viktor Frankl</i> . Facoltà di Magistero, Università degli Studi, Torino, 1996.
ESSIG, S., <i>Menschenbild und Methode der Logotherapie: Viktor E. Frankl und Elisabeth Lukas</i> . Magisterarbeit, Universität Stuttgart, 1996.
BAUER, S., <i>Wie wirksam ist Logotherapie?</i> Magisterarbeit, Philosophische Fakultät S. J., Hochschule für Philosophie München, Wintersemester 1996/97.
CAPPELLO, F., <i>Ricerche empiriche sulla logoterapia</i> . Università LUMSA, Roma, 2006.
LIBARDI, T. A., <i>O processo de maturidade a luz da logoterapia de Frankl</i> . Tesi per Baccalaureato, Università Pontificia Salesiana, Roma, 2006.
Miedo:
ABELLA LARROTA, A. L., TROMPETERO DUENAS, D. C., <i>Aproximación a la comprensión de los sentidos del miedo en la obra de Viktor Emil Frankl</i> . Tesis, Universidad Santo Tomas, Facultad de Psicología. Bogotá, septiembre 2003.

Motivación:
DEL CORE, G., <i>La volonta di significato nella motivazione del comportamento umano</i> . Pontificia Facolta di Scienze dell' Educatione «Auxilium», Roma, 1979.
DEL CORE, G., <i>La teoria motivazionale di V. Frankl. Approccio teorico e ricerca empirica su di un gruppo di giovani universitari</i> . Universita degli Studi «La Sapienza», Roma, 1987.
Personalidad:
LUKAS, E. S., <i>Logotherapie als Persönlichkeitstheorie</i> . Dissertation, Wien, 1971.
CARELLI, R., <i>Il processo di decodificazione del messaggio in rapporto alla struttura della personalita con particolare riferimento alla concezione personologica di Viktor E. Frankl</i> . Dissertation, Universita di Roma, Facolta di Psicologia, 1975.
LANCE, R. L., <i>An Investigation of Logotherapy for a Possibility Theory of Personality</i> . Dissertation, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1978.
ĆWIKLIŃSKI, A. J., <i>The preferences of noetic values and some aspects of personality at youth after suicide attemption</i> . Master Thesis, Catholic University Lublin (KUL), 1995.
LUCANI, F., <i>Ricerca di possibili correlazioni tra stile di personalità, senso della vita e amabilità</i> , Università LUMSA, Roma, 2006.

Religión:

DUNCAN, F. D., *Logotherapy and the Pastoral Care of Physically Disabled Persons*. A thesis in the Department of Psychology of Religion submitted to the faculty of the Graduate School of Theology in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Theology at Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, 1968.

BULKA, R. P., *Denominational Implications of the Religious Nature of Logotherapy*. Thesis presented to the Department of Religious Studies of the University of Ottawa as partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 1971.

Gianni, A. A., *Los Aportes de la Logoterapia a la Dirección Espiritual*. Monografía para la Licenciatura, Universidad Católica Argentina Santa María De Los Buenos Aires, 1983.

FETAW, K. M., *L'atteggiamento religioso secondo Viktor Frankl e William James*. Università Pontificia Salesiana, Roma, 1994.

BAHADIR, A. K., *Hayatin Anlam Kazanmasinda Psiko-Sosyal Faktörler ve Din. (Psychosoziale Faktoren und Religion bei der Verwirklichung des Lebenssinns / Psychosocial factors in the realization of meaning of life)*. Dissertation, Theologische Fakultät der Seldschuk-Universität, Konya (Türkei), 2000.

Sentido:

CAVANAGH, M. E., *The Relationship between Frankl's «Will to Meaning» and the Discrepancy between the Actual Self and the Ideal Self*. Doctoral Dissertation, University of Ottawa, Canada, 1966.

<p>CARRIGAN, T. Edward., <i>The Meaning of Meaning in Logotherapy of Dr. Viktor E. Frankl</i>. Thesis presented to the School of Graduate Studies as partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Philosophy, University of Ottawa, Canada, 1973.</p>
<p>DYMALA, C., <i>Zagadnienie sensu życia u Viktora E. Frankla</i>. Praca magisterska pisana na seminarium z filozofii pod kierunkiem, Papieski Fakultet Teologiczny, Wrocław, 1976.</p>
<p>FALLOWS, R. J., <i>Viktor Frankl's Logotherapy and the Teaching of Meaningful Writing</i>. Thesis, San Diego State University, 1984.</p>
<p>FREIBMUTH, E., <i>Die Familie vor der Frage nach dem Sinn. Die Logotherapie Viktor E. Frankls und ihre Bedeutung für die Familie</i>. Diplomarbeit, Psychologisches Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1986.</p>
<p>BRAND RAMIREZ, M., <i>Investigación del Sentido de la Vida, según Viktor E. Frankl, en Estudiantes de la Universidad Iberoamericana</i>. Tesis. Universidad Iberoamericana, México, 1991.</p>
<p>DYMEK, M., <i>The meaning of life among seeing and amblyopic students</i>. Master Thesis, University Siedlce, 1999.</p>
<p>BOMBIAK, B., <i>Analysis of the meaning of life in chosen groups. (Psycho - pedagogical study in penal institution in Siedlce.)</i> Master Thesis, University Siedlce, 2002.</p>

GIBAŁA, E., *The meaning of life and locus of control among persons after myocardial infarction*. Master Thesis, Catholic University Lublin (KUL), 2002.

CATALANO, V., *Costrutto del merito e del senso della vita: correlazioni interne e di personalità*. Università LUMSA, Roma, 2006.

Sufrimiento/ dolor:

ALIMANDI, A., *Sofferenza senza senso? L'aiuto della logoterapia di Viktor Frankl nell'assistenza infermieristica*. Tesi di diploma, Università degli studi di Roma «La Sapienza», 1984-1985.

GHEBREYESUS, H., *The attitudes of the logotherapist towards suffering according to the thought of V. E. Frankl*. Thesis, Salesian Pontifical University, Roma, 1989.

CARMONA CARMONA, C. P., JIMÉNEZ RESTREPO, A. C., *Una visión humanista del dolor, desde un enfoque Frankliano en personas con padecimiento de cáncer o personas que han perdido un hijo. (A humanist view of pain in people suffering of cancer or people that lost a son/daughter, from a Franklian focus.)* Trabajo del grado elaborado para optar al título de Psicólogo. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2000.

COPELLO, L., *La Logoterapia en cárceles. El sufrimiento como escuela de humanización*. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2004.

CRIVELLARI, A., *Relazione bidirezionale tra sofferenza e ricerca di senso. Analisi critica di alcune indagini sperimentali*. Università Salesiana, Roma, 2006.

Teología:
BÖSCHEMEYER, U., <i>Die Sinnfrage in der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls. Eine Darstellung aus theologischer Sicht.</i> Dissertation, Hamburg, 1974.
DISTELKAMP, C., <i>Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls. Ihre Möglichkeiten für Theologie und Seelsorge.</i> Diplomarbeit, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, 1982.
GEBHARD, A., <i>Bleibt in meiner Liebe. Logotherapie und Eucharistie. Grundlagen einer logotherapeutischen Spiritualität.</i> Diplomarbeit, Theologische Fakultät, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., März 1987.
CHIQUIRRIN AGUILAR, R., <i>La antropología de Viktor E. Frankl. Exposición y evaluación teológica.</i> Disertación, Universidad Pontifica de Salamanca, 1987.
CINA, G., <i>La ricerca di senso nella sofferenza negli scritti di Viktor E. Frankl e le sue sollecitazioni per la recente riflessione teologica.</i> Dissertation. Universita Pontificia Gregoriana, Roma, 1992.
GILMORE, B. R., <i>The search for meaning in grief: A comparison of Viktor Frankl's 'search for meaning' with Douglas Hall's 'theology of the cross,' and their implications for grief ministry.</i> Master's thesis, Wilfrid Laurier University, Canada, 1997.
AMPER, P., <i>Logoterapi-Kristen själavard.</i> Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades an der Theologischen Fakultät der Universität Abo Akademi, Abo, 1998.

<p>ALTMANN, H., <i>Sinn- und Gottesfrage bei Viktor Emil Frankl: Eine Untersu-chung aus fundamentaltheologischer Perspektive</i>. Diplomarbeit, Theologische Hochschule Linz, 1998.</p>
<p>ALLEGRETTI, D., <i>La natura teocentrica dell'antropologia di Viktor E. Frankl</i>. Tesi di Dottorato in Teologia, Facoltà Teologica Pugliese, Malfetta, 2011.</p>
<p>Test/ psicometría:</p>
<p>EISNER, H. R., <i>Purpose in life as a Function of Locus of Control and Attitudinal Values: a Test of Two of Viktor Frankl's Concepts</i>. Dissertation, Marquette University, 1978.</p>
<p>DELANO, H., <i>The Individual Attitude Measurement Profile - Logotherapeutic Measurement of the Level of Meaning and Purpose in Life</i>. U. S. International University, San Diego, 1984.</p>
<p>BOLLMANN PREBLE, J. M., <i>The Logo-Test: Norming Extensions</i>. Disserta-tion, Uni-versity of Nevada, Reno, May 1986.</p>
<p>GILLESPIE, M. H., <i>Using the threat index to predict death anxiety, sense of purpose, and effectiveness of hospice volunteer personell</i>. Doctoral Dissertation, University of Florida, 1993.</p>
<p>GERWOOD, J. G., <i>The Purpose-in-Life test: A comparison in elderly people by relational status, work, spirituality, and mood</i>. Doctoral Dissertation, The University of Toledo, 1995.</p>

<p>DEBATS, D. L., <i>Meaning in Life. Psychometric, Clinical and Phenomenological Aspects</i>. Dissertation, Institut für Klinische Psychologie, Reichsuniversität Groningen, NL, Februar, 1996.</p>
<p>DI FILETTO, A. M., <i>Il costrutto della nevrosi noogena: primo tentativo di validazione</i>. Università LUMSA, Roma, 2005.</p>
<p>Terapia</p>
<p>EISENMANN, M., <i>Zur Ätiologie und Therapie des Stotterns. Unter besonderer Berücksichtigung der paradoxen Intentionsmethode nach V. E. Frankl</i>. Freiburg im Breisgau, 1960.</p>
<p>LOPEZ VANEGAS, J. H., <i>La terapia en Viktor E. Frankl</i>. Universidad Javeriana, Bogotá, 1965.</p>
<p>BENEDIKT, F. M., <i>Zur Therapie angst- und zwangsneurotischer Symptome mit Hilfe der «Paradoxon Intention» und «Dereflection» nach V. E. Frankl</i>. München, 1968.</p>
<p>CAGIANO, M., <i>Contributi teorici e pratici della psicologia di Viktor E. Frankl al problema delle nevrosi</i>. Università degli Studi, Bari, 1986.</p>
<p>ARIMOND, J. P., <i>Existentielle Frustration, Wertangleichung und Therapiebeurteilung von AlkoholikerInnen und ihren TherapeutInnen</i>. Diplomarbeit, Fakultät für Psychologie und Sportwissenschaft, Universität Bielefeld, Juni 1990.</p>

BADR, Ibrahim Mahmoud: <i>Effectiveness of logotherapy in curing existential vacuum among failure students</i> . Dissertation. Zagazic University, Benha (Egypt) 1991.
FERINI, S., <i>La problematica suicidaria adolescenziale: Linee interpretative e preventive alla luce della logoterapia</i> . Universita Pontificia Salesiana, Roma, 1993.
GERBIG, T., <i>Die heilpädagogische Förderung hautkranker Kinder auf der Basis der Logotherapie nach Viktor E. Frankl</i> . Diplomarbeit, Fachbereich Sozialwesen, Fachhochschule Fulda, Burghaun-Langenschwarz, August 1994.
BONVENTRE, A., <i>Malattia psichica e salute mentale secondo la teoria e la prassi logoterapeutica</i> , Facoltà di Scienze dell'Educazione. Università Pontificia Salesiana, Roma, 1995.
GAUDET, L. C., <i>Treatment of posttraumatic stress disorder: A synthesis of the theories of V. Frankl and M. Horowitz</i> . Doctoral Dissertation, California School of Professional Psychology, San Diego, 1996.
CZAPKIEWICZ, K., <i>The meaning of life and anxiety level among people with diagnosed neurosis</i> . Master Thesis, Catholic University Lublin (KUL), 2001.
ARNOLD, A., <i>Theoretische Grundlagen, Chancen und Möglichkeiten der sinnorientierten Beratung im Schwangerschaftskonflikt</i> . Diplomarbeit, Hochschule Mittweida (FH) Fachbereich Soziale Arbeit, Mittweida, 2001.

<p>LUTZ, R., <i>Seelische Gesundheit als Therapeutenvariable - Untersucht an den Ausbildungen zum Logotherapeuten und zum Verhaltenstherapeuten im Schulenvergleich</i>. Diplomarbeit, Eberhard-Karls-Universität Tübingen; Fakultät für Informations- und Kognitionswissenschaften, Fachbereich Psychologie, Juli 2003.</p>
<p>FINK, J., <i>Existenzialität, Identität und Kreativität. Zur Therapie narzisstischer Störungen mit Hilfe von mal- und gestaltungstherapeutischen Methoden</i>. Abschlussarbeit zur Ausbildung in Mal- und Gestaltungstherapie; MGT Österreich, Februar, 2005.</p>
<p>ALTOMONTE, A., <i>Disturbo da attacchi di panico. Teoria cognitivo-comportamentale e logoterapia. Mancanza di autoefficacia e di ricerca di senso come possibili fattori eziologici del disturbo</i>. Università Salesiana, Roma, 2006.</p>
<p>BUDINI, C., <i>Anziani e senso della vita. Analisi comparativa di ricerche sperimentali in chiave esistenziale e suggerimenti per progetti di intervento</i>. Università Salesiana, Roma, 2006.</p>
<p>FRANCH, E., <i>V. E. Frankl: la sua proposta terapeutica come risorsa per promuovere il lavoro educativo con adolescenti</i>. Università di Padova, 2007.</p>
<p>Vacío:</p>
<p>LEVINSON, J. I., <i>An Investigation of Existential Vacuum in Grief via Widowhood</i>. Dissertation, United States International University, San Diego, California, 1979.</p>
<p>LIBARDI, T. A., <i>Jovens Brasileiros entre o vazio existencial e o sentido da vida</i>. Tesi per la Licenza, Università Salesiana, Roma, 2008.</p>

Vocación:
<p>BORDELEAU, L.G., <i>La relation entre les valeurs du choix vocationnel et les valeurs creatrices chez V. E. Frankl</i>. Doctoral Thesis Presented to the Faculty of Psychology of the University of Ottawa, Canada, 1971.</p>